جمهورية مصر العربية
وزارة الأوقاف
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية
مركز السيرة والسنة

الإشارة إلى مذهب أهل الحق

لأبي إسحق الشيرازي
٣٩٣ - ٤٧٦ هـ

تحقيق
الدكتور / محمد السيد الجليند

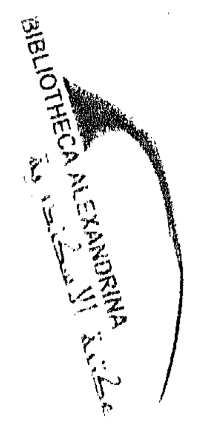
القاهرة
١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

جمهورية مصر العربية
وزارة الأوقاف
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية
مركز السيرة والسنة



الإشارة إلى مذهب أهل الحق

لأبى إسحق الشيرازى
٣٩٣ - ٤٧٦ هـ



تحقيق
الدكتور / محمد السيد الجليند

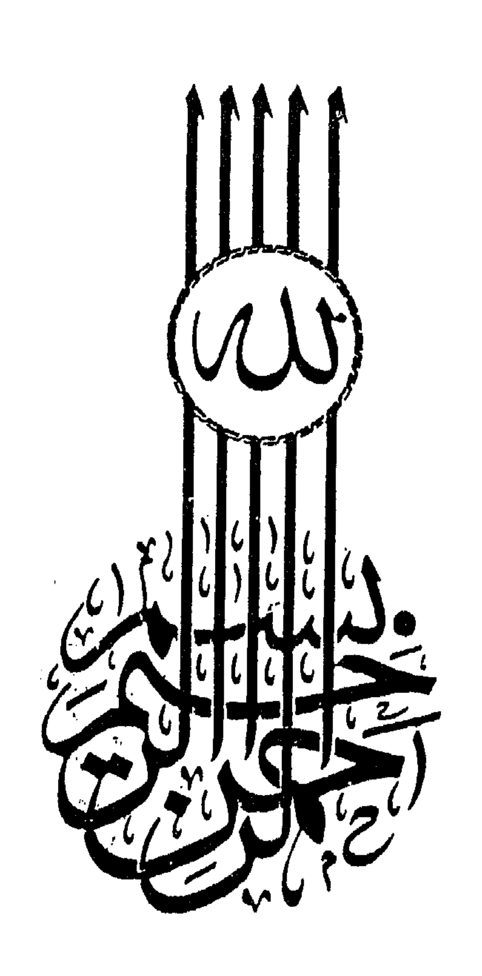
القاهرة
١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

شارك فى التحقيق

******

أمل محمد لطفى   أحمد بهجت أحمد

من باحثى
تحقيق التراث
بمركز السيرة والسنة
بالمجلس الأعلى للشئون الإسلامية


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

—

على سبيل التقديم

أ . د . عبد الصبور مرزوق

نائب رئيس المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

المناخ الثقافى الذى نشأ فيه علم الكلام والمتكلمون فى نهاية الدولة الأموية وبداية العصر العباسى الأول كان مفعماً بالكثير من الجدل والخلاف حول أمور وقضايا لم يعرفها الإسلام ولم يتحدث بها المسلمون فى عصرى النبوة والراشدين .

ذلك لأن المسلمين الأول أخذوا عقيدتهم وعباداتهم من فهمهم البسيط والسهل لآيات القرآن الكريم ؛ ذلك الفهم المتسق وبساطة الفطرة البشرية لما يدل عليه ظاهر الآيات ، وما توضحه السنة الصحيحة دون تشكك أو تأويل أو جدل .

***

وكان الأعرابى يسأل الرسول صلوات الله عليه أن يعلمه الإسلام فيجيبه الرسول : (أن تشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله وتصلى الصلوات الخمس وتؤتى الزكاة وتحج إن استطعت) فيقول الأعرابى :وهل علىّ غيرها؟فيقول الرسول: لا إلا أن تصدّق ، فيقول الأعرابى وهو يمضى : « والله لا أزيد

على هذا ولا أنقص » فيكون تعقيب الرسول صلوات الله عليه : (أفلح إن صدق) .

***

وعلى نسق هذا الإجمال اليسير الذى لخص فيه الرسول أركان الرسالة بهذه البساطة التى استوعبها « الأعرابى » واستوعبها قبله كل من دخلوا فى الإسلام من قبله دون خوض فيما خاض فيه المتكلمون من جدليات وتأويلات ومقولات أرهقوا بها الدعوة والمدعوين ومزقت الأمة وأحالتها شيعاً وأحزاباً أضعفت قوتها وسهلت على خصوم الإسلام والمسلمين أن يكسروا شوكتهم ، ويوقفوا نهضتهم ويردوهم إلى حضيض العجز والفرقة والتخلف ، بتأثير هذه الجدليات التى لم تنزل فى القرآن ولم يتحدث بها صاحب الرسالة ، وما أنزل الله بها من سلطان .

***

صحيح أن « العهد المكى » للرسالة قد أمضى جميعه فى تفقيه من دخلوا فى الإسلام لمعنى « لا إله إلا الله » باعتبارها المرتكز الأول لعقيدة « التوحيد » التى تضع الخلق جميعاً فى مرتبة العبودية للخالق وحده والذى يتساوى بين يديه الناس حيث لا فضل لعربى على عجمى ولا لأبيض على أسود وحيث لا تملك نفس لنفس شيئاً وحيث الكل عبيد بين يدى الخالق الرازق المحيى والمميت ، والذى بيده مقاليد كل شىء .

***

هكذا بالبساطة الرائعة قدم صاحب الرسالة عقيدة التوحيد ، بما يسكب فى وجدان المتلقى مبادىء وأسساً وأخلاقيات تربيه على الاعتزاز بإنسانيته وكبرياء ذاته ، لا ينحنى راكعاً إلا لمولاه ولا يسجد أبداً لغير خالقه ، ويكون الأقدر على الجهر بكلمة الحق فى وجه السلطان الجائر غير خائف على الحياة ولا مستضعف أمام زينة الدنيا .

وبهذا يكون - عقيدة وسلوكاً - أحد الأبناء لخير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتدعو الناس جميعاً إلى الإيمان بالله .

***

و بالإسلوب السهل نفسه للدعوة قام مبعوث رسول الله وأمير الدعاة مصعب ابن عمير بنقل الرسالة للأنصار فى المدينة الذين أهلتهم استجابتهم لأن يظفروا بذلك الوسام الذى وضعه القرآن على صدورهم حين قال عنهم فى سورة الحشر ﴿ والذين تبوءوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون فى صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون ﴾ (١) .

***

(١) الحشر : ٩ .

وعلى أساس هذه الوحدة فى المعتقد وبساطة الفهم لعقيدة التوحيد ثم للتجانس الكامل للفكر والسلوك بين المهاجرين والأنصار ، وإدراكهم لمعنى الرسالة وتكاليفها ضربت الدعوة بجذورها فى الأرض تواجه المنافقين والأحزاب جميعاً ، وتخوض معارك ومعارك ، حتى أتمت الفتح الأكبر فى مكة ، ونزل القرآن يقول :

﴿ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتى ورضيت لكم الإسلام دينا ﴾ (١) .

فأقيمت الدولة فى المدينة على توجيهات القرآن ، تقبل التعددية وتعترف بالآخر وتعلن إيمانها بكل رسالات السماء .

وما كاد يمضى قرن من الزمان حتى كانت رسالة ودولة الإسلام قد شرقت وغرّبت وقامت نموذجاً فريداً يرفض الوثنية والشرك كما يرفض التثليث والتثنية وينهى استكبار المستكبرين من الفرس والروم ، فانضوى العالم فى ذلك التاريخ تحت لواء الإسلام ودخلوا فى دين الله أفواجا .

***

فلما كانت نهاية الدولة الأموية وبداية العصر العباسى الأول أدت آثار مجموعة من العوامل إلى كثرة الجدل الدينى وظهور المتكلمين وما سمى بعلم « الكلام » .

---

(١) المائدة : ٣ .

وكان من أبرز هذه العوامل وفرة العناصر البشرية التى اعتنقت الإسلام ممن كانوا ذوى عقائد سماوية كاليهودية والنصرانية أو غير سماوية كالبوذية والزرادشتية والدهرية وغيرها .

وأخذت هذه العناصر فى طرح ومناقشة مسائل لم يكن يعرفها المجتمع الإسلامى من قبل كقول البراهمة بالتناسخ ، والقول فى طبيعة المسيح عليه السلام بين الناسوت واللاهوت وقول الدهرية بإنكار ما وراء الحياة الدنيا كما حكاه القرآن : ﴿ نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ﴾ [١] وغيرها من المقولات التى امتلأت بها كتب الفرق والملل والنحل . إضافة إلى ما جلبته الترجمة من الآراء الفلسفية ، وما قال به المتصوفة وخاصة أهل الشطح منهم من حكايات الحلول والاتحاد .

كل هذا فرض على مفكرى الإسلام أن تكون لهم وسائل جديدة فى مواجهة هذه المقولات والرد عليها بالحجج العقلية التى تفند ما يقولون به ، وتدفع عن صحيح الإسلام ما تثيره هذه المقولات من شبه وأباطيل .. جرّت المتكلمين وعلماء « الكلام» وجرّت المسلمين والإسلام معهم إلى ما كان ضره أكبر من نفعه ، فاختفت الصورة البسيطة السهلة النقية التى كانت لعقيدة الإسلام وأركانها ومتطلباتها السهلة فى عصر النبوة والراشدين وراء ركام من مصطلحات أهل « الكلام »

---

(١) الجاثية : ٢٤ .

ما أنزل الله بها من سلطان . ففرقت جماعة الأمة ، ومزقت وحدتها الفكرية ، وحسب الأمة ما ابتليت به من أقاويل الفرق التى ما يزال باقيا من بلائها ذلك الصدع الكبير بين السنة والشيعة .

***

والكتاب الذى معنا « الإشارة إلى مذهب أهل الحق » للشيرازى أحد النماذج التى أفرزها المناخ الثقافى لذلك العصر وشغل فيها الشيرازى بالدفاع عن الأشاعرة ، واضطره دفاعه إلى الخوض فى مسألة الذات والصفات وإلى القول بصفة " القِدَم" التى لم ينسبها القرآن إلى الله ولا كانت بين الأسماء الحسنى التسعة والتسعين التى جاء بها الحديث ، وغيرها من المسائل التى أخذ تيارها يتنامى وتستثمره السياسة فى النيل من خصومها على نحو ما حدث فى فتنة القول بخلق القرآن .

مما جعل محقق الكتاب الأستاذالدكتور/محمدالسيد الجليند فى دراسته الناقدة الموضوعية الموفقة التى قاربت أن تكون مثل حجم دراسة الشيرازى يعرب عما نشاركه الرأى فيه من أسف على الجهود التى ذهبت فى غير طائل بل أسهمت فى تأريث الخلاف والفرقة والمذهبية .

***

ولعل أحداً أن يتساءل : وإذا كنتم تضيقون بهذا المناخ الذى بددت فيه الجهود والطاقات ، فَلِمَ يحرص المجلس الأعلى

للشئون الإسلامية على تحقيق ونشر هذا التراث ؟ بل ولِمَ لا يزال المجلس يتضمن منذ إنشائه لجنة من لجانه العلمية لتحقيق هذا التراث ؟ بل : لم حرص المجلس عند نشر هذا الكتاب على إشراك بعض الباحثين من أبنائه فى صحبة أستاذهم فى إنجاز هذا العمل ؟.

وأقول :

أولاً : إن أمة بلا تراث هى أمة بلا حاضر ولا مستقبل ، ومهما تكن رؤيتنا ورأينا فى المناخ الثقافى الذى ظهر فيه علم الكلام فى العصر العباسى فإنه دون شك كان علامة واضحة على الحيوية الثقافية لذلك المجتمع ، وحيوية الروح الإيجابية التى حملت أصحابها على التصدى لأى محاولة للنيل من الإسلام أو الكيد له ، وهو اجتهاد مأجور وجدير بالثناء فى كل حال .

وأقول

ثانياً : إن نشر كتب تحقيق هذا التراث فى المجلس وإشراك بعض أبنائنا من الباحثين فى التدرب عليه لهو ثمرة رؤية رشيدة لتأكيد التواصل العلمى بين الأجيال من خلال هذه التلمذة العلمية التى نحرص على التمكين لها ، والتى أرى أن أخصب مجال لها هو المشاركة فى تحقيق التراث .

وذلك لأن هذا العمل من أجلِّ فنون العلم ، وأعونها على كسب مهارات البحث والتدقيق الذى يعوِّد المشتغل به على

الصبر على متاعب الوصول إلى الحقيقة ، ويكسبه خاصة التأنى فى إعلان ما ينتهى إليه من نتائج تكسب المشتغل به ملكة كشف الغوامض ، وقيد الشوارد واستخلاص كنوز المعرفة ودقة التوثيق وحسن التقويم والموازنة .

***

وأما بعد .. فهذا الكتاب هو أول ثمار « التلمذة العلمية » التى اعتمدها المجلس أسلوباً لتحقيق التواصل العلمى للأجيال من خلال إعداد الكوادر المؤهلة التى تحمل رسالة المجلس فى التعريف بالإسلام والدفاع عنه وتقديم عطائه الحضارى وخاصة فى جانبيه العلمى والفكرى .

هذه التلمذة التى أقام المجلس من أجلها للمؤهلين من أبنائه دورات تدريبية على أيدى أساتذة وعلماء أجلاء تلقوا على أيديهم منهجية البحث العلمى بمعناها الدقيق والمتخصص وتأهلوا بها أن تكون لبعضهم مشاركة فى هذا العمل .

لكن واجب الأمانة العلمية يفرض علينا أن نقرر أن العبء الأكبر فى تحقيق هذا الكتاب والدراسة المستفيضة التى جاءت موازنة لحجم الأصل المخطوط الذى كتبه الشيرازى ..

العبء الأكبر فى التحقيق والتدقيق والتقويم هو ما نهض به الأخ الفاضل والزميل العزيز الأستاذ الدكتور / محمد السيد الجليند أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم ، الذى نهض بهذا العمل آخذاً بيد أبنائه ناصحاً لهم مخلصا فى توجيههم .

ولأنى اليوم - من أسعد الناس - وأنا أتلقى هذه الثمرة من ثمار التلمذة العلمية التى كنت من دعاتها ، فلا يفوتنى أن أزجى الشكر كله لكل من أسهم فى نجاح هذه التلمذة العلمية وأخص بالشكر الأخ الفاضل الأستاذ أبو سليمان صالح رئيس الإدارة المركزية للسيرة والسنة لمتابعته الدءوب لإخراج هذا العمل، والزميلة الفاضلة الدكتورة/إلهام محمدخليل، المدير العام لإدارة تحقيق وتجميع التراث بمركز السيرة والسنة التى ساعدت وأعانت وتابعت هذا العمل حتى أصبح بين يدى من يفيدون منه .

كما أعرب عن تحيتى واعتزازى بابنىَّ العزيزين أحمد بهجت أحمد ، وأمل محمد لطفى كامل ، راجيا أن تكون هذه الباكورة حافزاً لهما على مواصلة السير على تلك الطريق المباركة، وأن تشجع زملاءهما وتحفزهم على خوض هذا المجال العلمى .

هذا .. ويسعدنى كل السعادة أن أهدى هذه الباكورة من بواكير التلمذة العلمية إلى أخى الأعز الأستاذ الدكتور محمود حمدى زقزوق وزير الأوقاف رئيس المجلس الأعلى للشئون الإسلامية الذى كان من وراء هذا الجهد واعداً ومعاهداً إياه - إذا امتد العمر - على مواصلة العطاء .

والله من وراء القصد وهو دائماً حسبى ..،

الأمين العام

ونائب رئيس المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

أ . د . عبد الصبور مرزوق

بين يدى الكتاب

***

يعتبر كتاب " الإشارة إلى مذهب أهل الحق " مصدراً مهماً من مصادر المذهب الأشعرى فى علم الكلام . وكذلك الأمر بالنسبة للمؤلف فهو علم من أعلام المذهب الكبار يقف على قدم راسخة فى معرفة أصول المذهب وقواعده وقد جمع فى كتابه هذا الأصول والقواعد التى أجمع عليها أئمة المذهب من أمثال الباقلانى والجوينى والإسفراينى وغيرهم .

كما فصّل القول فى مسائل الإلهيات والنبوات والسمعيات بأسلوب يتميز بالدقة والوضوح فى عرض الرأى ودليله من الكتاب والسنَّة كما فهمه الأشاعرة ، وأشار المؤلف إلى آراء المخالفين له من القدرية (المعتزلة) وذكر أدلتهم وفندها وبين تهافتها عقلاً ونقلاً .

وقد تختلف مع المؤلف فى بعض المسائل وقد تأخذك الدهشة والإعجاب به فى طريقة عرضه لبعض المسائل الأخرى لكنك لا تملك نفسك من الإعجاب به فى دفاعه عن آراء الأشاعرة وتقديم الدليل تلو الدليل على صحة ما يذهبون إليه فى مسائل الاعتقاد كل ذلك فى أسلوب واضح ودقة فى عرض آراء المخالفين وتجليته للمسائل الغامضة فى دقيق علم الكلام وإدارته للحوار مع المخالفين ، مما يجعل هذا الكتاب مصدراً رئيساً من مصادر المذهب الأشعرى ومرجعاً مهما فى الوقوف على دقائق

المذهب وغوامضه.

وإذ أقدم هذا الجهد المتواضع إلى القارئ الكريم فأدعو الله مخلصاً أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم . وأن يتقبله منا قبولاً حسناً .

فهو من وراء القصد ، وهو حسبى ونعم الوكيل .

المحقق

* أ . د / محمد السيد الجليند *

القاهرة فى : ١٤٢٠ هـ ــ ١٩٩٩م .

ترجمة المؤلف

أبو إسحاق الشِّيرازى

٣٩٣ـ٤٧٦هـ/ ١٠٠٣-١٠٨٣م

....

هو الإمام إبراهيم بن على بن يوسف بن عبد الله الفيروز آبادى الشيرازى وكنيته أبو إسحاق (١) ولد سنة ٣٩٣هـ الموافق ١٠٠٣م فى إحدى قرى فارس يقال لها جور ، ثم انتقل بعد ذلك إلى شيراز فنسب إليها،ونقل ابن كثيرأن مولده كان سنة٣٩٣هـ بخوارزم (٢).
نشأ محبا للعلم يسعى إلى تحصيله ويرتحل فى طلبه من مكان إلى مكان آخر ما بين خراسان ونيسابور .

تتلمذ الشيرازى على أئمة كبار ، فجلس بشيراز إلى مجلس شيخه أبى عبد الله البيضاوى وأبى أحمد بن عبد الوهاب ابن رامين ، ثم قدم البصرة فتتلمذ على يد الخرزى . ودخل بغداد فى شوال سنة ٤١٥هـ فلازم بها شيخه أبا الطيب الطبرى ، وبرع فى الفقه الشافعى وذاع صيته فيه حتى جلس مجلس شيخه فى التدريس والتعليم (٣) كما قرأ

---

(١)انظر فى ذلك : المستفاد من ذيل تاريخ بغداد لابن الدمياطى ص٤٢-٤٦. تحقيق د . قيصر أبو فرج ط دار الكتب العلمية بيروت ؛ الأنساب للسمعانى ٤/٤١٧-٤١٨ ط دار الكتب الثقافية ؛ المجموع للنووى ١/٣٣-٣٤ ، تحقيق محمد نجيب المطيعى ط مكتبة المطيعى.

(٢)البداية والنهاية ، ابن كثير ١٢/١٢٤ ط دار الريان ١٩٨٨ .

(٣)العبر للذهبى ٢/٣٣٤ تحقيق أبى هاجر ـ ط دار الكتب العلمية ـ بيروت .

الفقه أيضًا على الزجاجى وأخذ الأصول عن أبى حاتم القزوينـــى ، وسمع الحديث من أبى بكر البرقانى ببغداد وجلس للحديث والفتيـــا فى بغداد ونيسابور وهمذان . وعرف بين أبناء عصره بأنه أعلـــم أهل العصر فى الفقه الشافعى والحديث ، وأصبح مجلسه مقصـــدًا يؤمه طلبة العلم من كل مكان حتى قال فيه العقيلى مادحًـــا فضلـــه وعلمه :

كَفَانِى إذا عنَّ الحوادثُ صارم
يُنيلُنِى المأمُولَ فى الإثْرِ والأَثَـــــرْ
يَقُدُّ ويَفْرِى فى اللقاء كأنـــــَّه
لسانُ أبى إسحاق فى مجْلسِ النَّظَـــــرْ

وذكر الذهبى فى العبر أنه كان أنظر أهل زمانه وأفصحهم وأكثرهم ورعًا وتواضعًا وبِشْراً وانتهت إليه رئاسة المذهب وتوفى وله ثلاث وثمانون سنة (١) .

مذهبـــــه :

من المعروف أن أبا إسحاق قد جمع فى مذهبه فـــى أصـــول الدين وفروعه بين الأشعرية والشافعية . فكان على مذهـــب أبـــى الحسن الأشعرى عقيدةً ، وعلى مذهب الشافعى فروعًـــا ، وكـــانت

---

(١) انظر عنه: العبر للذهبى ٣٣٤/٢ ؛ الوافى بالوفيات للصفدى ٦٢/٦ الطبعـــة الثانيـــة فرانز شـــتاينر ١٩٨١م ؛ طبقـــات الشـــافعية للســـبكى ٢١٧/٤ تحقيـــق د. محمـــــود الطنــــاحى ــ ط الحلبى .

قدمه ثابتة فى تاريخ المذهبين ، فكان مرجعًا فى مسائل الخلاف سواء فى قضايا الأصول أو فى قضايا الفروع ، ويتضح من الكتاب الذى بين أيدينا تمسكه الشديد بالمذهب الأشعرى ودفاعه عنه وانتصاره لرأى أبى الحسن فى قضايا الخلاف بينه وبين القدرية .

وقد وقع فى عصره خلاف بين الحنابلة والقشيرى وهو خلاف مشهور بين المذهبين فى قضايا أصول الدين ، وشكا الحنابلة من الفيروز آبادى لأنه كان ينتصر لمذهب الأشاعرة وللقشيرى ضد الحنابلة ، وبلغ ذلك نظام المُلك حيث قيل له إن أبا إسحاق يريد إبطال مذهب الحنابلة ، فأرسل إليه نظام المُلك فى ذلك حتى يكف عن النَّيْل من الحنابلة فكتب إليه أبو إسحاق يشكو من عنف الحنابلة ويذكر له سبهم له وأن الحنابلة يثيرون الفتن بين المسلمين ويسأله المعونة على الحنابلة ، فكان جواب نظام المُلك يحمل الإنكار الشديد والتعنيف لخصوم القشيرى من الحنابلة وكان ذلك سنة ٤٦٩هـ وهدأت الأحوال بعد ذلك .

ثم تكلم بعض الحنابلة فنال من الشيخ أبى إسحاق فجمع الخليفة بينه وبين الحنابلة وأصلح ما كان بينهم من خصومات بعد أن كانت الفتنة قد بلغت فى ذلك حدًا كبيرًا قتل فيها نحو عشرين قتيلاً .

وينقل بعض المؤرخين لما وقع الصلح ، وسكن الأمر ، أخذ الحنابلة يشيعون أن الشيخ أبا إسحاق تبرأ من مذهب الأشعرى فغضب الشيخ لذلك غضبًا لم يصل أحد إلى تسكينه ، وكاتب نظام

المُلك ، فقالت الحنابلة : إنه كتب يسأله فى إبطال مذهبهم ، ولم يكن الأمر على هذه الصورة ، وإنما كتب يشكو أهل الفتن ، فعاد جواب نظام الملك ، فى سنة سبعين وأربعمائة إلى الشيخ ، باستجلاب خاطره وتعظيمه، والأمر بالانتقام من الذين أثاروا الفتنة، وبأن يسجن الشريف أبو جعفر ، وكان الخليفة قد حبسه بدار الخلافة ، عندما شكاه الشيخ أبو إسحاق .

قالوا : ومن كتاب نظام الملك إلى الشيخ " وإنه لا يمكن تغيير المذاهب ، ولا نقل أهلها عنها ، والغالب على تلك الناحية مذهب أحمد ، ومحله معروف عند الأئمة ، وقدره معلوم فى السنة... " من كلام طويل ، سكن به جأش الشيخ .

وأنا لا أعتقد أن الشيخ أراد إبطال مذهب الإمام أحمد ، وليس الشيخ ممن ينكر مقدار هذا الإمام الجليل ، المُجمع على علوِّ محلِّه من العلم والدين ، ولا مقدار الأئمة من أصحابه .. أهل السنة والورع . وإنما أنكر على قوم عَزَوا أنفسهم إليه وهو منهم برىء ، وأطالوا ألسنتهم فى سَبِّ الشيخ أبى الحسن الأشعرى . وهو كبير أهل السنة بعده ، وعقيدته وعقيدة الإمام أحمد –رحمه الله– واحدة ، لا شك فى ذلك ولا ارتياب ، وبه صرح الأشعرى فى تصانيفه ، وكرر غير مرة " **أن عقيدتى هى عقيدة الإمام المُبجَّل أحمد بن حنبل** " هذه عبارة الشيخ أبى الحسن فى غير موضع من كلامه(١).

---

(١) طبقات الشافعية . السبكى ٤/٢٣٤: ٢٣٦ .

علمـــه وورعـــه

كان الشيخ أبو إسحاق ممن انتشر فضله فى البلاد ، وفاق أهل زمانه بالعلم والزهد والسداد ، وأقـــر بعلمـــه وورعـــه الموافـــق والمخالف والمعادى والمحالف .. ، وحاز قصب السبق فى جميـــع الفضائل وتعزّى بالدين والنزاهة على كل الرذائل ، وكـــان ســـخى النفس، شديد التواضع ، طلق الوجه ، لطيفاً ظريفاً ، كريم العشرة ، سهل الأخلاق ، كثير المحفوظ للحكايات والأشعار (١) .

كان عاملاً بعلمه ، صابراً على خشونة العيش ، معظماً للعلـم ، مراعياً للعـمل بدقائـق الفـقه والاحتـياط ، فقال عنه القـــاضى أبو العباس الجرجانى صاحب (المُعايـــاة) : كـــان أبـــو إســـحاق الشيرازى لا يملك شيئاً من الدنيا ، فبلغ به الفقر حتى كان لا يجـــد قوتاً ولا ملبساً ولقد كنا نأتيه وهو ساكن فى القطيعـــة، فيقـــوم لنـــا نصف قومة- ليس يعتدل قائماً من العُرى- كى لا يظهر منه شيء (٢).

قال السرجانى : قال أصحابنا ببغداد : كان الشيخ أبو إســـحاق إذا بقى مدة لا يأكل شيئاً ، صعد إلى النصرية وله بـــها صديـــق ، فكان يثرد له رغيفاً ويشربه بماء الباقلاَّء ، فربما صعد إليـــه وقـــد فرغ ، فيقول أبو إسحاق : ﴿ تِلْكَ إِذًا كَرَّةٌ خَاسِرَةٌ ﴾ (٣) .

قال أبو بكر الشاشى : أبو إسحاق حجة الله على أئمة العصر .

---

(١) ذيل تاريخ بغداد ٤٣ .

(٢) طبقات الشافعية ٤/٢١٩ .

(٣) النازعات : ١٢ .

وقال المُوفق الحنفى : أبو إسحاق أمير المؤمنين فى الفقهاء .

قال القاضى محمد بن الماهانىُّ : إمامان ما اتفق لهما الحج ، أبو إسحاق الشيرازى ، وقاضى القضاة أبو عبد الله الدامغانى . أما أبو إسحاق فكان فقيراً ، ولو أراده لحملوه على الأعناق . والآخر لو أراده لأمكنه على السُّندس والاستبرق .

وقال القاضى محمد بن الماهانى : ما اتفق للشيخ الحج ذلك أنه ما كان له استطاعة الزاد والراحلة .

وعن ورعه وإخلاصه وتحريه الدقة فى كل شىء ما قيل عنه أنه كان يتوضأ يوماً وكان يشك فى غسل وجهه ، ويكرر حتى غسله عدة مرات ، فوصل إليه بعض العوام ، وقال له يا شيخ ، أما تستحى ! تغسل وجهك كذا وكذا نوبة ، وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم : (**من زاد على الثلاث فقد أسرف**) ؟ فقال له الشيخ : لو صح لى الثلاث ما زدت عليها .

فمضى الرجل وخلاَّه ، فقال له واحد : ماذا قلت لذلك الشيخ الذى كان يتوضأ ؟ فقال الرجل : ذاك شيخ موسوس ، قلت له : كذا على كذا .

فقال له : يا رجل ، أما تعرفه ؟

فقال : لا .

قال له : ذاك إمام الدنيا ، وشيخ المسلمين ، ومفتى أصحاب الشافعى ؛ فرجع ذلك الرجل خجلاً إلى الشيخ ، وقال : يا سيدى

اعذرنى ، فإنى قد أخطأت وما عرفتك (١) .

كما روى عن الشيخ أنه كان يمشى يوماً مع بعض أصحابه فعرض له فى الطريق كلب فزجره صاحبه فنهاه الشيخ وقال : أما علمت أن الطريق بينى وبينه مشترك .

ودخل يوماً مسجداً ليأكل فيه شيئاً على عادته فنسى ديناراً فذكره فى الطريق فرجع فوجده فتركه ولم يمسه وقال ربما وقع من غيرى ولا يكون دينارى (٢) .

حكى عنه أنه قال : كنت نائماً ببغداد ، فرأيت النبى صلى الله عليه وسلم ومعه أبو بكر وعمر ، فقلت : يا رسول الله : بلغنى عنك أحاديث كثيرة عن ناقلى الأخبار ، فأريد أن أسمع منك حديثاً أتشرف به فى الدنيا ، وأجعله ذُخْراً للآخرة ، فقال لى يا شيخ ! – وسمَّانى شيخاً ، وخاطبنى به . وكان يفرح بهذا – قل عنى : من أراد السلامة ، فليطلبها فى سلامة غيره . قال السمعانى سمعت هذا بمرْو من أبى القاسم حيدر بن محمود الشيرازى ، أنه سمع ذلك من أبى إسحاق ذاته (٣) .

وقد أورد الذهبى فى أخباره عن الشيخ أنه مات ولم يخلِّف درهماً ولا عليه درهم. وكذا فليكن الزهد، وما تزوج فيما أعلم (٤).

---

(١) الطبقات ٢٢٧/٤ .

(٢) تهذيب الأسماء واللغات ــ النووى ١٧٣/٢ط. دار الكتب العلمية ــ بيروت ١٩٧٠م .

(٣) سير أعلام النبلاء ــ الذهبى ٤٥٤/١٨ ط ــ مؤسسة الرسالة.

(٤) سير أعلام النبلاء ٤٦١/١٨ .

وقد بنى له الوزير نظام الملك مدرسة على شاطىء دجلة أخذ يدرس بها بعد تمنع شديد ، وبدأ العمل بها يوم السبت مستهل ذى الحجة سنة ٤٥٩هـ وظل يدرس بها إلى أن وافته المنية سنة ٤٧٦هـ . وكان كثيراً ما يتمثل بهذه الأبيات التى رواها عنه بعض تلامذته .

لَبستُ ثَوْبَ الرَّجَا والناسُ قد رَقَدُوا
وقمتُ أشكو إلى مَوْلاىَ مَا أجِدُ

وقلتُ يا عُدَّتى فى كلِّ نَائِبَةٍ
يا مَنْ عليهِ لكشفِ الضُّرِّ أعْتمِدُ

وقد مَددتُ يَدِى والضرُّ مشْتَمِلٌ
إليك يا خَيْرَ مَنْ مُدَّتْ إليه يَدُ

فلا تَرُدَنَّها ياربِّ خَائِبَةً
فَبَحْرُ جُودِكَ يُرْوِى كُلَّ مَنْ يَرِدِ (١).

(١) طبقات الشافعية . السبكى ٤/٢٢٥ .

من أهم مؤلفاته *

١ – التبصرة فى أصول الفقه .

٢ – تلخيص علل الفقه .

٣ – التنبيه فى فروع الشريعة .

٤ – الحدود .

٥ – رسالة الشيرازى فى علم الأخلاق .

٦ – الطب الروحانى .

٧ – طبقات الفقهاء .

٨ – عقيدة السلف .

٩ – كتاب القياس .

١٠– اللمع فى أصول الفقه .

١١– المعونة فى الجدل .

١٢– الملخص فى الجدل فى أصول الفقه .

١٣– ملخص فى الحديث .

١٤– المهذب فى المذهب .

١٥– نصح أهل العلم .

١٦–النكت فى المسائل المختلف فيها بين الإمامين أبى حنيفة والشافعى.

١٧– الوصول إلى مسائل الأصول أو شرح اللمع .

١٨– الإشارة إلى مذهب أهل الحق .

---

* انظر فى ذلك : طبقات الشافعية للسبكى٢١٧/٤؛ تاريخ الأدب–كارل بروكلمان ٣٣/٤ ط . هيئة الكتاب ؛ ١٩٩٥م المعجم الشامل للتراث العربى المطبوع د . محمد عيسى صالحية ٤٢٦/٣–٤٢٧ ط معهد المخطوطات العربية ١٩٩٣م ؛ المعونة فى الجدل الفيروزآبادى –تحقيق عبد المجيد تركى– ط دار الغرب الإسلامى .

دراسة المخطوط

فهرس الدراسة

****

١ - سبب تأليف الكتاب

ذكر الشيرازى فى أول الكتاب سبب تأليفه ، وبين أن الغرض منه هو الدفاع عن مذهب أهل الحق بالأدلة والبراهين ، ورفض أقوال أهل البدعة والضلالة والتحذير منهم والإشارة إلى أن ما يتقوّل به هؤلاء المبتدعة وينسبونه إلى أهل الحق زوراً وبهتاناً لا أساس له من الصحة وأن الواجب على كل مسلم محاربته والحذر منه ومناصرة أهل الحق والدفاع عنهم . يقول الشيرازى : " فإنى لما رأيتُ قوماً يَنْتحِلون العلم ويُنْسَبون إليه ، وهم مع جهلهم لا يدرون ما هم عليه ، يَنْسِبون إلى أهل الحق ما لا يعتقدونه ، ولا فى كتاب هم يجدونه ليُنفِّروا قلوب العامَّة من المَيْل إليهم ، ويأمرونهم أبداً بتكفيرهم ولَعْنهم ؛ أحببتُ أن أشير إلى بُطْلان ما يُنسب إليهم بما أذكره من اعتقادهم " .

كما بَيَّن المؤلف أن غرضه من ذكر عقائد أهل الحق فى هذا الكتاب أن يرجع الناظر فيه عن قبول قول المُضِلِّين ويَدين الله عز وجل بقول الموحِّدين المُحقِّقين ؛ لأن تقديم النصح فى ذلك واجب على كل مسلم وحق لكل مسلم .

وأهل الحق الذين يقصدهم المؤلف هم الأشاعرة - أتباع أبى الحسن الأَشْعرىِّ المتوفى ٣٢٤هـ وأهل الضلال الذين يَردُّ عليهم هم أحياناً المُشَبِّهة ويقصد بهم بعض الحنابلة والروافض ، وأحياناً

هم القَدَرِيَّة ويقصد بهم المعتزلة . ويرى أن فى تفنيد مذهب هـؤلاء إحياءً للسُنَّة التى عليها أهل الحق – ويقصد بهم الأشاعرة – وإماتة للبدعة التى يدعو إليها خصومه –وهم إِمَّا المشبهة وإِمَّا القدريَّـة – ويتمثل فى ذلك بقول الشاعر :

إذا كنتَ فى عِلْم الأُصولِ مُوافقـاً
لِعَقْدِكَ قَوْلَ الأشعـرى المُسَـدَّدِ
وعاملتَ مَوْلاكَ الكريمَ مخالِصـاً
بقولِ الإمام الشافعى المُؤَيَّـدِ
وأتقنتَ حِزْبَ ابن العلاء مُجرَّداً
ولم تَعْدُ فى الإِعْـرابِ رأى المُبَـرِّدِ
فأنتَ على الحقِّ اليقينِ موافـقٌ
شَرِيعة خير المرسليـن محمَّـدِ

ويرى المؤلف أن النصيحة التى قدمها فى هذا الكتاب توجـب على كل من عرف المذهب الحق أن يدعو إليه ويدافع عنه ، ويفنـد آراء أهل البدعة الذين نَسبوا إلى الأشاعرة ما لم يقولوا به ﴿ وَفِي ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ ﴾ (١) ويذكر أن الرسول صلى الله عليـه وسلم قد تنبأ بظهور أبى الحسن الأشعرى ونبه إلى الـدور المـهم الذى يقوم به فى إحياء السنة ومناصرتها، وإماتة البدعة ومحاربتها.

---

(١) المطففين : ٢٦ .

٢ - موضوع الكتاب

تناول المؤلف فى هذا الكتاب أُمَّهات المسائل الكلامية التى تمثل جوهر هذا العلم ، وهى ثم تمثل دوائر الخلاف الجدلية بين الفِرَق الإسلامية المختلفة بدأها بالقضية الأولى وهى :

١ - النظر أو القصد إلى النظر أول واجب على المُكَلَّف .

٢ - القول فى أن للعالم مُحدِثاً أحدثه .

٣ - أن صانع العالم واحد وهو الله سبحانه ، وأنه قديم لا يشبهه شيء من خلقه ليس بجسم .

٤ - القول فى الصفات وأنها تنقسم إلى صفات ذات وصفات أفعال . وصفات الذات هى التى يُوصف بها أزلاً وأبداً كالعِلْم والقُدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر . أمَّا صفات الأفعال فهى أن يوصف بها فى الأَزَل وفى لا يَزَال كالخَلْق والرزق فلا يصح أن يُوصف أزلاً بأنه خالق ولكن يصح أن يوصف بأنه الخالق بإضافة حرف ال ؛ لأنه لو وصف أبداً بأنه خالق رازق لأدَّى ذلك إلى قِدَم المخلوق والمرزوق . وكان تناوله لهذه القضايا كلها بطريقة تقليدية جرى عليها علماء الكلام جميعاً .

ثم تكلم بعد ذلك عن الصفات الخَبَرية أو السَّمْعية وهى الصفات التى لا يصل العقل إلى إثباتها لله إلا إذا جاء بها الشرع ونزل بها الوحى وصفاً لله تعالى ، فلا يستطيع العقل منفرداً عن الشرع أن يصف الله تعالى بالنزول أو الاستواء على العرش

أو المجيء يوم القيامة وإنما يُتلقى العلم بهذه الصفات من الوحى حيث وصف الله نفسه بها فى كتابه العزيزِ أو وصفه بها الرسول صلى الله عليه وسلم فى الحديث الصحيح .

وبعد أن عرض المؤلف هذه الموضوعات على سبيل الإجمال بدأ فى مناقشتها بالتفصيل حيث عرض كل قضية منها مقرونة بدليلها من الكتاب والسنة ثم يلى ذلك تفنيده لآراء المخالفين وإبطال تأويلهم للآية وفهمهم للحديث الذى يستدلون به .

وأول قضية عرض المؤلف لمناقشتها تفصيلاً هى ما أول واجب على المُكَلَّف ؟ هل هو النَّظَر ؟ هل هو القَصْد إلى النظر الصحيح ؟ . سواء كان هذا أو ذاك فإن المؤلف يقول بوجوبهما لتلازمهما فى الواقع العملى ؛ لأن النظر يحتاج إلى القصد إليه ، ومعرفة الله تعالى واجبة بالعقل وطريقها هو النظر الصحيح ، والنظر الصحيح يحتاج إلى قصد سابق عليه بالضرورة ، وما يؤدِّى إلى الواجب يكون واجباً مثله ؛ ولذلك كان أول واجب على المكلف هو النظر الصحيح المؤدِّى إلى الاستدلال على وجود الله سبحانه ، ولقد أمرنا القرآن الكريم فى كثير من آياته بالنظر الصحيح طريقاً إلى معرفة الله سبحانه .

ثم يسرد المؤلف الآيات القرآنية الآمرة بالنظر فى الكون كله ، فى الآفاق وفى الأنفس ليقف من خلال النظر والتدبر فيها إلى حكمة الصانع ودقته وعلمه وقدرته ووحدانيته ، وهذا كله لازم للإيمان بوجوده خالقاً لهذا العالم ومدبراً لشئونه .

وهذا النظر الصحيح مطلب شرعى حتى يكون الإيمان مؤسساً على اليقين الجازم والبرهان الصحيح وليس على التقليد الذى تشكك كثير من العلماء فى صحته وصحة إيمان صاحبه . وهنا يفرق المؤلف بين نوعين من التقليد :

١ - التقليد فى أصل الإيمان وهذا لا يجوز لأن التقليد هو قبول قول الغير بغير دليل ، وهذا لا يصح الأخذ به فى أصل الإيمان لأن مبناه على صحة العقول ، ويستوى فى ذلك العالم والعامى .

٢ - التقليد فى مسائل الفروع الشرعية وهذا يجوز الأخذ فيه بالتقليد لأن العَالِم قد يصله من الدلائل الشرعية ما لا يصل إليها العامى ومن هنا يجوز أن يقلِّد العامى العالِم فيها بخلاف التقليد فى أصل الإيمان .

وينتقل المؤلف بعد ذلك إلى قضية إثبات وجود الله ، وأنه خالق لهذا العالم ، وأنه قديم ، وأنه أحد ليس بجسم لا يشبهه شىء من مخلوقاته ، ولا يشبه شيئاً منها ، ويسوق الأدلة المعروفة فى كتب الأشاعرة على أنه سبحانه موصوف بهذه الصفات ، ويناقش دليل التمانع المذكور فى قوله تعالى :﴿ لَوْكَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (١) ويُحَرِّر الدليل على النحو التالى : لو كان للعالم إلهان اثنان لفسد العالم ؛ لأن الأمر لا يخلو من الاحتمالات العقلية الآتية فإنه قد يريد أحدهما حركة الجسم والآخر سكونه ، فإذا نفذ مرادهما معاً كان الجسم ساكناً متحركاً وهذا مستحيل . وإذا نفذ

---

(١)الأنبياء : ٢٢ .

مراد أحدهما دون الآخر كان الذى نفذ مراده هو الإله والآخر العاجز عن تنفيذ مراده لا يصح أن يكون إلهاً .

وهذا الدليل على النحو السابق قد اعترض عليه كبار المفكِّرين – أمثال ابن رشد وابن تيمية – كما سنبين ذلك فيما بعد .

فإن ابن رشد يرى أن الفرض الذى أخذ به المتكلمون غير صحيح لأنه يجوز أن يعترض العقل اتفاق الإلهين معاً على حركة الجسم أو سكونه ، وهذا ما لم يفطن إليه المتكلمون ، كما يرى أن هذه الآية تشتمل على قياس شرطى متصل وليس قياساً شرطياً منفصلاً كما توهمه المتكلمون .

أما الإمام ابن تيمية فإنه يرفض أن يكون هذا الدليل مشتملاً على مطلوب الآية القرآنية أو أن الآية سِيقت لهذا الغرض الذى فهمه المتكلمون ؛ ذلك أن المتكلمين يحاولون أن يستدلوا بها على أن خالق العالم واحد وأن صانعه ليس اثنين ، والآية لم تشتمل على أن يكون للعالم خالقان أو ربَّان وإنما نفت بصريح لفظها أن يكون فى العالم آلهة أخرى تستحق أن تُعبد مع الله ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ فإن لفظ الإله هو الذى أَلَّه القلوب على محبته بمعنى فطرها وطبعها على محبته فلو كان فى العالَم من يستحق أن يؤَلَّه غير الله لفسد العالَم ومن هنا فإن الفساد الذى نفته الآية الكريمة غير الفساد الذى نفاه المتكلمون بدليل التمانع الذى تأولوا عليه الآية ، وابن تيمية يفرِّق هنا بين نوعين من التوحيد ، توحيد

الألوهية وهو الذى نادت به الرسل ودعت إليه وساق القرآن أدلته عليه . وهذه الآية دليل على هذا النوع من التوحيد – توحيد الألوهية – بمعنى أن المعبود ينبغى أن يكون واحداً ، يتوجه إليه الجميع بالعبادة ، وتمتلىء قلوب المؤمنين بحبه والولاء له .

والنوع الثانى من التوحيد ، فهو توحيد الربوبية .. بمعنى الإيمان بأن رَبَّ العالم وخالقه واحد . وهذا النوع من التوحيد لا يمثل مشكلة أمام الرسل لأن أحداً من المشركين لم يَدَّعِ أن للعالم خالقين أو أكثر . بل كلهم إذا سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ (١) ومع اعترافهم بأن الخالق هو الله عبدوا غيره أو أشركوا معه غيره فى العبادة ، فجاءت الرسل لرفع هذا التناقض الواقع ، فإذا كنتم تؤمنون بأن الخالق واحد فلماذا لا تعبدون هذا الخالق الواحد ؟! .

ومن هنا كانت دعوة جميع الأنبياء ﴿ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ﴾ (٢) وتفصيل القول فى ذلك ربما كان له مقام آخر . ومن هنا فإن الآية الكريمة دليل على نفى التعدد فى الألوهية ويستدل بها على توحيد الألوهية وليس على توحيد الربوبية كما فهم ذلك المتكلمون ، وكان رأى ابن رشد وابن تيمية فى هذه الآية أقرب إلى الصواب مما فهمه المتكلمون منها . والله أعلم .

---

(١) الزخرف : ٨٧ .

(٢) الأعراف : ٥٩ .

وانتقل المؤلف إلى صفة القِدَم، وأنه تعالى ليس بجسم. ومن المعلوم أن هاتين الصفتين لم يرد لهما ذكر فِى القرآن الكريم لا بالنفى ولا بالإثبات، والقرآن الكريم وصفه سبحانه بأنه " الأول، والآخر، والظاهر، والباطن " ولم ترد صفة القدم فى القرآن الكريم إلا وصفاً للعرجون بأنه القديم، أو وصفاً ليعقوب حين قال له أبناؤه ﴿إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ (١)، والحديث الذى وردت فيه أسماء الله الحسنى نجد أن بعض الروايات لم تذكر أعيان الأسماء وفيها **(إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة)**، وفى بعضها **(إن لله تسعة وتسعين اسماً–مائة إلا واحداً– من أحصاها دخل الجنة)**. والروايات التى ذكرت أعيان الأسماء لم يرد فيها ذكر لاسم القديم (٢). ولم يرد هذا الاسم على لسان الصحابة، فكيف ظهر هذا الاسم فى مؤلفات علم الكلام على أنه وصف لله تعالى؟ وعلى يد من ظهر هذا الاسم؟ ومن هو أول من تحدث به وجعله وصفاً لله تعالى؟ هذه قضية أرى أنها تحتاج إلى بحث مستفيض لأن ظهور هذا الاسم وصفاً لله تعالى قد ترتب عليه ظهور مشكلات كثيرة فى علم الكلام فَرقت كلمة المسلمين وبَددَت جهودهم، ولو اقتصروا فى وصفه سبحانه على ما ورد فى كتابه الكريم بأنه الأول والآخر لكفاهم ذلك عن صفة

---

(١) يوسف : ٩٥ .

(٢) راجع هذه الروايات فى ابن ماجة وأبى داود .

القِدَم التى تحمل فى مضمونها معنى الزمن ، والله سبحانه وتعالى كان ولا زمان .

وقد حاول المتكلمون أن يُعرِّفوا القديم بتعريفات تخرجهم عن هذه المشكلات وتلك المحاذير ولكن لم يستطيعوا أن ينفكُّوا عنها لأنها ملازمة للصفة فمتى أطلقتها يترتب عليها لوازمها الزمانية سواء أرادها المتحدث بها أو لم يرد . وكذلك استعمال المتكلمين لفظ الجسم فى النفى والإثبات .

ثم انتقل المؤلف إلى بقية الصفات فبدأها بالصفات الذاتية فتكلم عن السمع والبصر والعلم والإرادة والقدرة ، وكان يقدم دليل كل صفة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة ثم الأدلة العقلية على ذلك.

وهناك قضيتان خصهما المؤلف بمزيد من التفصيل والبسط فى شرح الأدلة وتفنيد رأى المخالفين :

١ - القضية الأولى : الإرادة الإلهية وعلاقتها بالأمر الإلهى .

٢ - القضية الثانية : صفة الكلام وخَلْق القرآن .

ففى القضية الأولى يقول : إن الله تعالى مريد بإرادة قديمة أزلية ، فجميع ما يجرى فى العالم من خير وشر ، ونفع وضر ، وسقم وصحة ، وطاعة ومعصية فبإرادته وقضائه لاستحالة أن يجرى فى ملكه ما لا يريد .

قال تعالى :﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ (١)، ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا

---

(١) البروج : ١٦ .

﴿حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ...﴾ (١) . وفَنَّد آراء المعتزلة في ذلك لأنهم بنوا موقفهم – حسب رأى المؤلِّف – على أن الحُسْن والقُبْح مصدرهما العقل وليس الشرع ، وهذا خلاف ما عليه أهل السنة والجماعة .

ثم فَصَّل القول فى علاقة الإرادة الإلهية بالمعاصى والطاعات من خلال السؤال التالى : لما قلتم إن الله عز وجل مريد للمعاصى خالق لها ، فبأى شىء يستحق العقوبة ..؟ ويتضح من إجابة المؤلف على السؤال المطروح أنه – وبقية الأشاعرة – يوحِّد بين الإرادة الإلهية والأمر الإلهى من جانب ، وبين الإرادة الكونية والإرادة الدينية من جانب آخر ، ولا فرق عنده بين ما أراده الله كوناً وإيجاداً ، وما أراده الله شرعاً وديناً لعباده .

والخلط بين هذين النوعين من الإرادة قد أوقع المتكلمين في مشكلات كثيرة ؛ ذلك أن الإرادة الدينية تتعلق بما أمر الله به على لسان نبيه ، وارتضاه شرعاً وديناً لعباده من خلال منظومة الأوامر والنواهى التكليفية ، والعبد مطالب بتنفيذ هذه الإرادة الدينية ويعاقب على تركها أو التقصير فيها وهى مَحَكُّ المسئولية الدينية للعبد أمام الله يوم القيامة ، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم قد بلغها عن ربه وبها اكتمل الدين فى قوله تعالى : ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ (٢) . وكل ما

(١) الأنعام : ١٢٥ . (٢) المائدة : ٣ .

أمر الله به على لسان رسوله الكريم قد أراده ديناً وشَرعَه منـــــهجاً لعباده ، من الصلاة والصيام والزكاة والحِـــج وســـائر الواجبـــات والسنن والمندوبات . وهذه الإرادة الدينية يحبها الله تعالى ويرضاها وأمر بها وشرعها .

أما النوع الثانى من الإرادة وهى الإرادة الكَوْنية ، فهى تتعلـــق بكل ما كان وما يكون فى هذا العالم خيره وشره ، حُلْوه ومُـــره ، طاعة أو معصية، إيمان أو كفر .وكل ما يقع فى هذا العالم لا يخرج عن سلطان هذه الإرادة الكونية ، فما شاء الله كان وما لم يشـــأ لـــم يكن ، وهو سبحانه فَعَّال لما يريد . وعَبَّر القرآن الكريم عن هـــذا النوع من الإرادة الكونية بآيات كثيرة تفيد عموم إرادته لكل شىء ، وشمول مشيئته لكل شىء . فكما لا يخرج شىء عـــن علمـــه فـــلا يَعْزُب عن علمه شىء فى السماوات والأرض ، كذلـــك لا يخـــرج شىء عن سلطان إرادته الكونية .

وهذه الإرادة الكونية قد تتعلق بما لا يريده الله ديناً ، ولا يحبـــه ولا يرضاه ، كوقوع الكفر من الكافر ، والمعصية من العـــاصى . فهذه أمور لا تخرج عن إرادة الله الكونية ولكن لا تتعلق بها الإرادة الدينية فإن الله لا يريدها ديناً ، ولا يحبها ولا يرضى عن فاعلـــها ، ولكن قد يريدها كوناً وإيجاداً وخَلْقاً ، وتتعلق بها مشـــيئته الكونيـــة لحكمة يعلمها هو سبحانه .

وتفصيل القول – فى تعلق إرادته الكونية بالشر بجانب الخير، وتعلقها بالمعصية بجانب الطاعة – له مقامٍ آخر ، ومن أراد المزيد فليراجع كتاب " شفاء الغليل فى مسائل القضاء والقَدَر والتعليل " لابن قيم الجوزية ، ورسائل القضاء والقدر لشيخه وشيخ الإسلام ابن تيمية .

ولقد نتج عن عدم تفرقة المتكلمين بين الإرادة الكونية والإرادة الدينية ، أن جعل الأشاعرة الإرادة الكونية هى الأصل ، وجعلوا المحبة والرضى صفات تابعة لصفة الإرادة . فما أراده الله رضيه وأحبَّه ، وما دام الكفر والمعاصى واقعة فى مُلْكِ الله فهو قد أرادها، وبالتالى أحبَّها ورضيها .

أما المعتزلة فقد جعلوا الإرادة الدينية أصلاً وقالوا : ما أراده الله أمر به وما لم يأمر به فلا يريده ، والله أمر بالطاعة ولم يأمر بالمعصية ، وبالتالى فهو سبحانه أراد الطاعة ولم يرد المعصية فإن المعاصى واقعة بإرادة العبد وحده وليست بإرادته سبحانه ؛ ومن هنا فإن جميع الكفر والفسوق والعصيان ليست مرادة لله وإنما هى بإرادة العبد .

وكِلتا الطائفتين قد أصاب نصف الحقيقة وأخطأ فى نصفها الآخر فإن الله تعالى لا يخرج شىء فى ملكه عن إرادته الكونية ، وقد يفعل العبد المعصية التى لا تتعلق بها الإرادة الدينية مع أنها تتعلق بها الإرادة الكونية ، فحين تقع المعصية من العبد تكون

مرادة لله إرادة كونية وليست مرادة لله إرادة دينية . ومن هنا وجب التنبه للفرق بين هذين النوعين من الإرادة ، فالأشاعرة نظروا إلى الإرادة الكونية العامة الشاملة ، وأهملوا الإرادة الدينية التى تتعلق بفعل الطاعة . والمعتزلة نظروا إلى الإرادة الدينية التى يتعلق بها الأمر الإلهى ، وجعلوها أصلاً لكل ما يقع فى الكون ، وأهملوا الإرادة الكونية . وأما السلف فقد جمعوا بينهما ووضعوا كلاً منهما فى موضعه الصحيح ، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، والله تعالى لا يرضى لعباده الكفر والفسوق ، لا يرضاها ديناً وإن رضيها كوناً وإيجاداً .

ومن هنا فقد جانب الأشاعرة الصواب حين قالوا إن الله خالق الشر والمعصية ، وخالفوا بذلك نص الحديث الشريف(**الخير كله بيديك والشر ليس إليك**) .

كما جانب المعتزلة الصواب حين قالوا : إن المعصية تقع فى مُلْك الله بغير إرادته ، وإنما بإرادة العبد المستقلة ، وخالفوا بذلك إجماع المسلمين على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . فالمعصية تقع بإرادة العبد وقدرته ولكنها لا تخرج بذلك عن إرادة الله الكونية ولا تخرج عن مشيئته العامَّة (١) .

ثم عرض المؤلف بعد ذلك لقضية خلْق القرآن وفَصَّل القول فيها ، فذكر أدلة الأشاعرة على أن القرآن كلام الله قديم أزلى ،

---

(١) راجع كتابنا : قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى- ط الحلبى ١٩٨١م .

منه بدأ وإليه يعود ، وفَنَّد أدلة القائلين بخلق القرآن وحدوثه والواقفة واللفظية ، واستغرقت هذه القضية أكبر أجزاء الكتاب ، وختم هذه القضية بأن القرآن معجزة الله الخالدة .

ثم عرض لعلاقة الصفات الإلهية بالذات وأنها ليست هى هو، وليست هى غيره " لأنها لو كانت هى هو لكانت الصفة الواحدة موصوفة بجميع الصفات ..... ولو كانت هى غيره وهو غيرها لجاز لأحدهما أن يفارق الآخر لأن الغَيْرين لا يجوز لأحدهما أن يفارق الآخر " .

ثم انتقل المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن الصفات الخبرية وبدأها بصفة الاستواء على العرش وذكر كلاماً مجملاً عن صفة النزول والرؤية واليد وبعض الأحاديث المتضمنة إثبات الصفات الإلهية كصفة القبضة والقَدَم ..... إلخ .

وخلال حديثه عن صفة الاستواء وضح موقف الأشاعرة من هذه الصفة حيث يقول خلال رفضه لمذهب المعتزلة : فاستواؤه تعالى ليس استيلاء كما ذهبت المعتزلة ، وليس استقراراً ولا قهراً ولا غلبة وبيَّن أن الواجب فى ذلك أن ننفى عنه سبحانه ما يؤدى إلى الحدوث ثم لا نطالب بما عدا ذلك .

ويحاول المؤلف من خلال عرضه فى الصفات الخبرية أن ينفى العلو ، أو أن الله فى السماء بناءً على فهمه بأن إثبات هذه الصفات تقتضى الجسمية والمكانية والجهة .وعنده أن هذه صفات تقتضى الحدوث والتغيير والله تعالى مُنزَّه عن ذلك .

وسبب الخلاف الناشب بين المتكلمين والسلف فى هذه القضيــة وغيرها من قضايا علم الكلام يرجع إلى اِستعمال المتكلمين فى حق الله تعالى كلمات لم يتحدث الله بها عن نفسه لأن إثباتها لله إثبــات لبعض الباطل وفى نفيها عن الله نفى لبعض الحق . فالخطــأ لازم عن استعمال هذه الكلمات فى النفى وفى الإثبات على السواء . ولو اقتصر المتكلمون على ما ورد فى القرآن فى حق الله تعــالى فــى الإثبات والنفى لكانوا أقرب إلى الحق المقصود .

وهذا ما كان عليه سلف الأمة ، حيث أثبتوا لله مــا أثبتــه الله لنفسه ونفوا عن الله ما نزه الله نفسه عنه بألفاظ القــرآن ومعانيــه فســلموا من هذا الخطأ ودافعوا عن رأيهم معتقدين أن كل مــن أدخل فى هذا الباب ما ليس منه من الألفاظ والمصطلحات قد حــاد عن الصواب ولزمه الخطأ فى النفى وفى الإثبات .

فصفة القدم لم ترد فى كتاب الله ولا سنة رسوله ولم يصف الله نفسه بأنه قديم وإنما وصف نفسه بأنه " الأول والآخــر " ولا أدرى كيف تسربت هذه الصفة إلى علم الكلام وإن كنت أميل إلى القــول بأنها أثر من آثار أرسطو وفكرته عن المحرك الأول الذى وصفــه بالقدم،ولقد أشار إمام الحرمين الجوينى إلى أن القاضى عبد الجبــار – من كبار المعتزلة – هو أول من أدخل هذه الصفة إلــى مجــال الدراسات الكلامية وجعلها أخص صفاته تعالى ، ومن المعلــوم أن الأحاديث المــروية عــن أسمــاء الله الحــسنى والتى ذكــرت

أعيان الأسماء ليس من بينها اسم القديم ، ومن المعلوم أن للفظ القِدَم فيه معنى الزمن ، والله تعالى كان ولا زمان ، ودخول هذه الصفة فى مجال الدراسات الكلامية كوصف للحق تعالى أثار مشكلات كثيرة نحن فى غنى عنها . فلقد أثار المتكلمون حولها أسئلة كثيرة فهل صفاته تعالى قديمة أم محدثة ، وهل إرادته للأشياء محدثة أم لا ؟. فإذا كانت إرادته للمحدثات قديمة فهل هذا يعنى القول بقدم العالم ، وإذا قلنا إنها محدثة فهل يعنى القول بحلول الحوادث فى ذات الله . وهل تعلق العلم الإلهى بالمعلومات على نحو كلى أو جزئى . فإذا قلنا إنه علم كلى فهل يعنى هذا أنه تعالى لا يعلم الجزئيات . هذه إحدى المسائل التى كفَّرَ فيها الغزالى الفلاسفة ، وإذا قلنا إنه يعلم الجزئيات فهل هذا يعنى أن علمه حادث متغير بتغير الجزئيات . كل هذه الأسئلة كان السبب فى إثارتها القول بصفة القِدَم . وهى كما نرى لم ترد فى كتاب ولا سنة ولا تحدث بها أحد من صحابة رسول الله وأن القرآن الكريم قد وصفه بأنه الأول والآخر . وهذا ما جعل مفكراً كبيراً مثل ابن رشد يهاجم المتكلمين فى كتابه " منهاج الأدلة فى عقائد المِلَّة " وبيَّن أنهم لم ينصروا بذلك دينهم ولم يكسروا عدوهم . وقال لهم إن استعمال هذه الألفاظ فى حق الله تعالى بدعة فى الشرع ومرذولة فى العقل ، وكان أولى بهم أن يقولوا إن الله تعالى عالم مريد سميع بصير وأن علمه لا يوصف بأنه كلى أو جزئى وإرادته

لا توصف بالحدوث أو القِدَم وإنما هى صفات خاصة بـه تعالى لا تشبه صفات المخلوقين .

وكذلك استعمال المتكلمين لألفاظ مثل : الجِهة – الحَيِّز – الجَوْهر – الأَبْعَاض – الأَعْراض.... إلخ . فى حق الله تعالى نفياً أو إثباتاً ، تَرتَّب على استعمالهم لها صرف آيات الصفات عن ظواهرها بدعوى أن القول بالظاهر يستلزم هذه الألفاظ التى لم ترد فى الكتاب والسنة لا نفياً ولا إثباتاً . وعند التأمل نجد أن كل هذه الألفاظ تتعلق بالبحث عن كيفية الصفات ، ومن المعلوم أن كيفية الصفات الإلهية محجوبة عن العقل البشرى وليس ذلك إلا لقصور الأداة المستقبلة – العقل – عن الإدراك والإحاطة لأن الأمر كله فى النهاية خاضع لهذا المبدأ " جَلَّ جناب الحق أن يحيط به عقل مخلوق " وقد أجمل القضية الإمام مالك فى قوله السديد حين سئل عن الاستواء ؟ فقال : الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة . وكما قال الإمام أحمد : استوى كما أخبر وليس كما يخطر على عقل البشر . والأمر كذلك فى بقية الصفات الخبرية النزول – الرؤية – المجىء ..... إلخ .

ثم انتقل المؤلف بعد ذلك إلى بيان عقيدة أهل السنة فى النبوة وإثباتها لنبينا محمد –صلى الله عليه وسلم– وأنها باقية بعد وفاته وناسخة لما قبلها من الشرائع ، وأن معجزته القرآن وأنه باقٍ إلى قيام الساعة وأن الإسراء حق والمعراج حق والإيمان بهما واجب .

ثم بين عقيدة أهل السنة فى الخلافة بعد النبى – صلى الله عليه وسلم – وأنها فى أبى بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على ، علـــى هـــذا الترتيب ، وأن أفضليتهم حسب ترتيبهم فى الخلافة ولا عدول عـــن ذلك .

وفند أراء الشيعة فى تفضيلهم عليا على الخلفاء الثلاثـــة قبلـــه وأن الرسول لم ينص على شىء فى ذلك وأن الأحاديث الواردة فى ذلك كلها غير صحيحة فهى إما موضوعة أو مؤولة علـــى غـــير تأويلها الصحيح . وأن مذهب أهل السنة هو الإمساك عما شجر بين صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ويجب السكوت عن ذلـــك وأن نبادر بذكر محاسنهم ونذكر فضلهم فى السبق والهجرة والبـــذل والعطـــاء فى سبيل نصرة الإسلام وأن ما شجر بينهم من خـــلاف لا يخرج عن دائرة الاجتهاد الذى يؤجـــر صاحبـــه إمـــا مرتيـــن إذا أصاب الحق أو مرة إذا اخطأ ، فهم فى كل الأحوال مـــأجورون وأن الحق لا يخرج عن رأيهم .

ثم يختم المؤلف كتابه بالدعوة إلى اتباع مذهب أبـــى الحســـن الأشعرى فى الأصول والإمام الشافعى فى مسائل الفـــروع حتـــى يكون المؤمن على الحق المبين .

وسوف نضع أمام القارىء الكريم منهج سلف الأمة فى القضايا التى أثارها المؤلف فى هذا الكتاب ليـــرى موقع أقـــدام المؤلـــف قربا أو بعدا من منهج السلف .

٣ – بين منهج المؤلف ومنهج السلف فى الصفات الإلهية

تعتبر قضية الألوهية أهم مشكلة واجهت العقل البشرى فى مختلف مراحل تطوره ، لأنه لا يوجد مذهب فلسفى ، ولا دين سماوى إلا وتمثل هذه القضية أهم جانب فيه ، وقد حاول أصحاب كل دين ومذهب أن يضعوا لها حلولاً تناسب طبيعة هذا الدين أو ذلك المذهب .

وتعتبر قضية الصفات الإلهية من أخطر القضايا التى خاض فيها علماء الكلام وفلاسفة الإسلام وذلك لتعلقها بالذات الإلهية وما يجب لها من صفات الكمال ، ولما كان القرآن همزة الوصل بين الأرض والسماء فقد خَصَّ الجانب الإلهى بالحديث فى كثير من آياته . فهناك آيات تتحدث عن الحكمة الإلهية ، وأخرى تتحدث عن القدرة والإرادة إلى غير ذلك من الآيات التى أودعها الله هذا الكون ليستدل بها عليه ، ومن خلال حديث القرآن عن هذا الجانب الإلهى نستطيع أن نحدد أموراً قد اعتبرها القرآن قواعد عامة للحديث فى ذلك الجانب الإلهى وهذه القواعد هى :

١ – فى حديث القرآن عن الذات الإلهية نجده يقول : ﴿ ٱللَّهُ أَحَدٌ * ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴾ (١). وأنه تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ... ﴾ (٢) ﴿ وَلَهُ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ... ...﴾ (٣) . هذه الأمور الثلاثة كانت أساسا

---

(١) الإخلاص : ١-٤ . (٢) الشورى : ١١ . (٣) الروم : ٢٧ .

لحديث القرآن عن الذات الإلهية وصفاتها ، فهو سبحانه لا كفُوا له، وليس كمثله شيء ، وله المثل الأعلى .

٢ - إذا استقرأنا آيات القرآن التى تتحدث عن الذات الإلهية وصفاتها لم نجد آية واحدة تتحدث عن كيفية هذه الذات وصفاتها ، وما حقيقة هذه الصفات ؟ وما كنهها ؟ بل حين سأل فرعون موسى ﴿وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (١) أى ما كنهه؟ وما حقيقته ؟ قال له موسى: ﴿رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ...﴾ (٢) .

ونحن نعلم أن السؤال بما هو سؤال عن الحقيقة والكنه ، وكان جواب " موسى " - عليه السلام - هو بيان بعض صفات الرب ، بأنه رب السماوات والأرض وما بينهما .

ولم يستطع "موسى" أن يبين له كيف هو. وإنما عَدَل عن جواب "ما هو" إلى التعريف به، بذكر صفاته، لأنه لا يعلم كيف إلا هو .

من هنا نستطيع القول بأن كل آية وردت فى القرآن تتحدث عن الذات وصفاتها كان هدفها هو إثبات وجود الرب وصفاته ، وليس إثبات كيفه ، ولا كيف صفاته .

٣ - نَهَج القرآن فى إثبات صفات الرب منهجه فى إثبات وجوده هو ، فهو حين يذكر صفة من صفاته تعالى لا يذكرها مبيناً كيف هى وما كنهها وما حقيقتها ، فإذا أخبرنا بأنه تعالى: ﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ (٣) أو أنه : يجيء يوم القيامة والمَلَك صفاً صفاً،

---

(١) الشعراء : ٢٢ . (٢) الشعراء : ٢٤ . (٣) طه : ٥ .

لم يبين كيف استوى ، وهل استواؤه بمماسَّة ، أو من غير مماسة ، ولم يبيِّن أن المجيء بنقله أو بغير نقله ، ولم يبيِّن أنه إذا جاء هل يخلو العرش منه أم لا ؟ .

فكل هذه الأمور لم يتعرض لها القرآن في حديثه عن الذات وصفاتها ، بل كان منهجه في ذكر صفاته تعالى : هو إثبات وجودها ، لا إثبات كيفها ، لأن إثبات الصفات فرع عن إثبات الذات يحتذى فيه حذوه ، فكما نهج القرآن في إثبات الذات إثبات وجودها فقط ، فكذلك كان منهجه في الصفات إثبات وجود الصفة لا إثبات كيفها .

٤ – وإذا تساءلنا عن السبب الذى من أجله حرص القرآن على إثبات وجود الذات دون البحث في حقيقتها وكنهها نجد أنه قال سبحانه :﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ (١) .

وهذه كانت قاعدة عامة عند السلف ، وكثيراً ما عبَّروا عنها بعبارات مختلفة ، وكثيراً ما نجد في حديثهم عن الذات ما يدل على ذلك ، فلقد روى عن أبى بكر – رضى الله عنه – أنه قال :" العجز عن دَرْك الإدراك إدراك ، والبحث في ذات الله إشراك سبحان من لم يجعل لنا سبيلاً إلى معرفته إلا العجز عن معرفته ولا ينبغى أن نتوهم فيه كيف ، لأن الكيف عنه مرفوع " .

---

(١) طه : ١١٠ .

وإذا صحت لنا هذه المقدمات الأربع ، يكون من حقنا القول : بأن من سلك هذا المسلك فى حديثه عن الذات وصفاتها يكون ملتزما بمنهج القرآن فى الإلهيات ، سواء كان ذلك فى عصر السلف ، أو فى العصور المتأخرة . وكل من خالف هذا المنهج فلا يكون ملتزما بمنهج القرآن ، وإن كان موجودا فى عصر السلف ، وبين أظهر الصحابة والتابعين .

أى أن هذه الأسس تعتبر منهجا رسمه القرآن فى حديثه عن الإلهيات ، وعلينا الآن أن نحدد موقف السلف من الصفات الإلهية فى ضوء هذا المنهج ، لنرى : هل التزموا بذلك المنهج الذى رسمه القرآن أم لا ؟ . وعلينا أن نختار بعض الصفات لنحدد موقفهم منها فى ضوء هذا المنهج ، ولتكن هذه الصفات هى : العلو ، الاستواء ، النزول . وهى نفس الصفات التى عرضها المؤلف فى كتابنا هذا ، وعلى القارىء الكريم أن يقارن بين منهج الأشاعرة حسب ما عرضه المؤلف ومنهج السلف فى ذلك .

١ - العلو :

تحدث القرآن فى كثير من آياته بما يفيد صفة العلو لله تعالى مثل قوله﴿ تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾(١)، وقوله :﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ ... ﴾ (٢) ، ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ... ﴾ (٣) ،

(١) المعارج : ٤ .   (٢) الملك : ١٦ .   (٣) فاطر : ٩ .

وقوله : ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ... ﴾ (١) ، ﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ... ﴾ (٢) .

وفى السنة الصحيحة عن النبى – صلى الله عليه وسلم – ما يفيد إثبات صفة العلو لله مثل حديث الجارية التى سألها الرسول فقال لها : " أين الله ؟ فقالت : فى السماء ، فقال لها : من أنا ؟ قالت : رسول الله . فقال عليه السلام : أعتقها فإنها مؤمنة " . وقصة عروج الرسول إلى السماء ، وحديث ابن عباس فى ذلك ، بأنه رأى فى السماء الأولى كذا ، وفى الثانية كذا .

وشريعة الإسلام كلها كما يقول ابن رشد مبنية على أن الله فى السماء ومنه تنزل الملائكة بالوحى إلى النبيين ، ومن السماء أنزلت الكتب ، وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله فى السماء ، وكذا الملائكة ، كما اتفقت على ذلك جميع الشرائع (٣) .

ثم جاء السلف بعد الرسول فآمنوا بما جاء عنه من السنة الصحيحة ، وما كان معروفاً من حال الرسول وصحابته من إثبات العلو لله ، وكان ذلك متفقاً عليه بينهم . فهذا أبو بكر يقف خطيباً بعد وفاة الرسول ويقول – رضى الله عنه – : " من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ، ومن كان يعبد الله فإن الله فى السماء حى لا يموت ". وهذا عمر بن الخطاب تستوقفه امرأة فى الطريق ،

---

(١) الأنعام : ٣ . (٢) الأنعام : ١٨ .

(٣) مناهج الأدلة لابن رشد : ١٧٦ بتحقيق أستاذى المرحوم الدكتور محمود قاسم ط الأنجلو ١٩٦٤م .

فيصغى إليها حتى يقضى لها حاجتها ، فيعجب من كان معه سائلين: كيف تستوقف امرأة يا أمير المؤمنين فى الطريق ؟ فيقول لهم عمر " هذه امرأة سمع الله شكواها من فوق سبع سماوات "(١).

وهذا ابن عباس ترجمان القرآن ، وحبر هذه الأمة ، يستأذن على عائشة – رضى الله عنها – وهى تموت ويقول لها فيما قاله: " كنت أحب نساء النبى إليه، ولم يكن الرسول يحب إلا طيباً وأنزل الله براءتك من فوق سبع سماوات " .

ثم انقضى عصر الصحابة ، والإجماع منعقد بينهم على ما جاء به الكتاب والسنة فى ذلك ، ثم نبتت بين التابعين مشكلات لم تكن موجودة من قبل . وكلام التابعين الذين نهجوا منهج الصحابة فى ذلك يفيد أنهم قد وجهوا اهتمامهم إلى الرد على هذه البدع التى نبتت بين أظهرهم ،فهم فى حديثهم عن الصفات يحاولون مناهضة هذه البدع حتى لا يستفحل أمرها بين الناس،ولهذا نجد أنهم قد اضطروا إلى استعمال ألفاظ لم ترد فى الكتاب أو السنة مجاراة للخصم ، فأبو حنيفة فى كتابه " الفقه الأكبر " يقول (٢) : " إن لله صفات بلا كيف " ويقول : " من قال لا أعرف ربى فى السماء أم فى الأرض فقد كفر ؛ لأن الله يقول :﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ (٣) وعرشه فوق سماواته،لأنه تعالى فى أعلى عليين " .

---

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن قيم الجوزية : ٤٧-٤٩ ط الإمام (بدون تاريخ) .

(٢) الفقه الأكبر مع شرح ملا على : ٣٦-٣٧ ط مكتبة صبيح؛ مجموع فتاوى ابن تيمية: ٤٧/٥ تقديم حسنين مخلوف ــ ط دار الكتب الحديثة؛ اجتماع الجيوش الإسلامية:٥٦ .

(٣) طــه : ٥ .

ومالك يقول : " إن الله فى السماء وعلمه فى كل مكان ، فمن اعتقد أن الله فى جوف السماء محصور محاط به ، وأنه مفتقر إلى العرش وغيره ، أو أن استواءه كاستواء المخلوقين فهو ضال مبتدع " (١) .

وقال الشافعى : " السنة التى أنا عليها ، ورأيت أصحابنا عليها أهل الحديث الذين رأيتهم وأخذت عنهم مثل سفيان ومالك وغيرهما: " أن الله تعالى على عرشه فى سمائه يقرب من خلقه كيف شاء " (٢) . وعلى ذلك البخارى فى " خلق أفعال العباد " (٣). والأوزاعى والثورى وغيرهم من الأئمة . فنجد كلام هؤلاء فى الصفات يمثل ردوداً على أسئلة كانت توجه إليهم حول تأويل الصفة أو صرفها عن ظاهرها ، أو تأويلها بما يؤدى إلى تعطيلها .

وأبو حنيفة وهو من أكثر المتقدمين اهتماماً بالعقل يقول :" له صفات بلا كيف، ولا يقال : إن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة " (٤) . ويقول : " من قال لا أدرى الله فى السماء أم فى الأرض فقد كفر " . فهم تقبلوا أخبار الصفات دالة على ما جاءت لتقريره فوصفوه بها بلا تمثيل ولا تكييف ولا تعطيل .

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية : ٢٥٨/٥ .

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية : ٧١ .

(٣) مخطوط رقم ٢٨٩٥ توحيد بمكتبة الأزهر .

(٤) الفقه الأكبر : ٣٧ .

ولم يجوزوا لأنفسهم الاشتغال بتأويل آيات العلو والفوقية بمعنى القهر والغلبة ، أو أن العلو بمعنى علو الرتبة والمكانة ، لأن ذلك يتضمن نوعا من التفاضل الذى لا يقع إلا بين شيئين اشتركا فى معنى واحد ، وزاد أحدهما عن الآخر فى هذا المعنى ، وهذا بالنسبة له سبحانه محال .

والله سبحانه لم يمدح نفسه فى القرآن بأن مرتبته أعلى من مرتبة عبيده ، أو أنه خير من السماء والأرض ، وحيث ورد فى القرآن مقارنة بينه وبين غيره – وله المثل الأعلى – فلا يكون ذلك إلا فى سياق الرد والتوبيخ على من عبد مع الله غيره ، وأشرك فى إلهيته سواه . فيبين لهم أن من ينفع ويضر خير من غيره ، ومن يقهر ولا يقهر أحق بالعبادة وأولى . مثل قوله :﴿ءَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ ٱللَّهُ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّارُ﴾ (١) ، ﴿ ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ (٢).

ولكن لم يرد فى القرآن آية واحدة مدح نفسه فيها بأنه خير من السماء والأرض ، أو أن مرتبته ومكانته خير من مكانة عبيده، حيث لا مجال للمقارنة بحال ما بينه وبين خلقه ، حتى يقال : إن المراد بالفوقية فوقية الرتبة والمكانة ، ولو كان المراد بعلوه وفوقيته معنى القهر والغلبة لم يتصرف القرآن فى موارد هذه الصفة هذا التصرف العجيب ، ولم يتوسع فيه غاية التوسع ، فلقد

---

(١) يوسف : ٣٩ .

(٢) النمل : ٥٩ .

تنوعت أساليب القرآن فى التعبير عن هذه الصفة غاية التنوع فعبر عنها تارة بالاستواء إلى السماء ، وأخرى بصعود الأشياء إليه ، وثالثة بنزول الملائكة من عنده، وبأنه رفيع الدرجات ، وأن عباده يخافونه من فوقهم ، وأنه دنا من نبيه ليلة المعراج ، وأن عنده من يسبحون له بالليل والنهار (١) .

فهذا التنوع فى التعبير فى التراكيب المختلفة ، والسياقات المتباينة لا يمكن بحال أن يفهم منه أن المراد فوقية الرتبة والمكانة، وإن كانت هذه متضمنة فى تلك .

ولهذا فقد انقضى عصر السلف وهم مجمعون على إثبات صفة العلو لله ، وهى عندهم حقيقة وليست مجازا فليس المراد معنى مجازيا ، بل هو فى السماء حقيقة ، ويحكى أبو الحسن الأشعرى إجماع السلف على ذلك (٢) ، وأن استواءه ليس استيلاء ، لأن ذلك يتضمن وصفه بذلك مجازا لا حقيقة ، وعنده أن المجاز نوع من الكذب .

---

(١) الصواعق المرسلة : ٣١٩/٢ ط الإمام سنة ١٣٨٠هـ .

(٢) راجع رسالة الإمام الأشعرى إلى أهل الثغر ؛ تحقيق أ . د محمد السيد الجليند ط المكتبة الأزهرية ١٩٩٧م.

٢- الاستــواء :

وعلى نحو ما مر فى موقف السلف مِن إثبات العلــو لله كـــان موقفهم من الاستواء ، فلقد تحدث القرآن عن اســتواء الرحمـــن علــى عرشه فى سبعة مواضع منه، فــفى سورة طه :﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ (١). وفى سورة الفرقـــان: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۚ ٱلرَّحۡمَٰنُ فَسۡـَٔلۡ بِهِۦ خَبِيرًا ﴾ (٢) ، وهكذا بقية آيات الاستواء الــواردة فى القرآن .

وفى السنة الصحيحة عن النبى - صلى الله عليه وسلم - (إن **الله كتب فى كتاب فهو عنده فوق العــرش : إن رحمتــى ســبقت غضبى**) وغير ذلك من الآثار الصحيحة فى سندها إلى الرسول .

وكان موقف السلف فى ذلك هو نفس المنـــهج الــذى رســمه القرآن ، إثبات وجود الاستواء ، وليس إثبات كيفـــه ، إثبـــات بــلا تشبيه ، وتنزيه بلا تعطيل .

والإمام مالك حين سئل : ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ كيف استوى ؟ غضب فى وجه السائل وقال : بأن الاستواء معلوم ، وأن كيفه مجهول ، والسؤال عنه بدعة ، وما أراك إلا رجل سوء ، وأمر به فأخرج من مجلسه .

---

(١) طــــه : ٥ .

(٢) الفـــرقـــان : ٥٩ .

وهذا الأثر وارد أيضا عن ربيعة أستاذ مالك ، وعن أم سلمة زوج الرسول صلى الله عليه وسلم ، فهم جميعا متفقون على نفى الكيفية وإثبات المعنى الذى أثبتته الآية .

ولم يتشاغلوا بالبحث عن الكيف ، أو يتوهموا فيه معنىً ما يحملون عليه الآية ، بل كان سبيلهم إقرار الآية على ما دلت عليه من معنى ، ولم يتساءلوا فى ذلك الاستواء هل هو استقرار حسى أو غير حسى ؟ وهل بمماسة أو من غير مماسة ؟ وهل العرش أكبر منه أو هو أكبر من العرش ؟ وهل هو سبحانه محتاج إلى العرش المستوى عليه أم غير محتاج ؟ كل هذه أسئلة أعفوا أنفسهم من البحث فيها، لأنها بحث فى الكيف والكيف عنه مرفوع ، ولذلك لم يكن إثبات الاستواء عندهم يستلزم التشبيه أو التجسيم ، وبالتالى لم يلجأوا إلى تأويل آياته بالاستيلاء أو القصد ، بدعوى أن الاستواء يستلزم تشبيه الله بخلقه ، ونظروا فى موارد هذه الصفة فى القرآن فوجدوها كلها استواءً ، وليس فيها آية واحدة وردت بالاستيلاء حتى يحمل عليها غيرها ، ومادام الكيف مرفوعاً عنه ، وما دام ليس كمثله شئ ، فلماذا يتأولونها بالاستيلاء أو القصد وكل ما يقصدونه هو إثبات وجود الصفة على كيفٍ يعلمه الله وليس مرادهم بيان كيفه ؟ ولم يصح عن أحد منهم تأويل الاستواء بالاستيلاء .

وحين يسأل ابن الأعرابى – وهو من كبار النحاة – عن معنى الاستواء فى قوله تعالى :﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ وهل

هو بمعنى استولى؟ فيقول لابن أبى داود: اسكت هو على عرشـــه كما أخبر عن نفسه ، ولا يقال استولى على الشـــئ إلا إذا كان لـــه ند ، فإذا غلب أحدهما الآخر قيل له : استولى ، كما قال النابغة :

ألا لمثلك أو مـــن أنت سابقـــه

سبق الجواد إذا استولى على الأمر

يقول ابن الأعرابى : أرادنى ابن أبى داود أن أجد له فى بعض لغات العرب من معانيها ﴿ **الرحمن على العرش استوى**﴾ بمعنـــى استولى قـــلت لـــه :" والله لايكون هذا ولا وجدته (١)". وقال الخليل ابن أحمد – شيخ سيبويه– فيما رواه عنه ابن عبد البر فى "التمـــهيد" إن استوى بمعنى ارتفع .

هذا هو معنى الاستواء فى لغة العرب ، أما ما نجده فى كتـــب التفسير من التأويلات المختلفة للاستواء فليس واحـــد منـــها واردا عن السلف ، بل هى تأويلات أنتجتها طبيعية التفاعل المذهبى الـــذى اشتد بين علماء الكلام ، ونقله عنهم رجال التفسير على أنه المذهب الصحيح فى هذه الآية وما شاكلها .

" والسيوطى " يذكر فى " الإتقان " أقوالا كثيرة فى الاســـتواء ، ويرى أنها جميعها منقولة عن السلف، وحاول "السيوطى" أن يـــرد منها ما لم يتفق مع رأيه ، وهو فيما رده من الأقوال وما قبله منـــها كان مقياسه فـــى رفضـــه وقبولـــه أنـــها تستلـــزم الجسميـــة

---

(١)اجتماع الجيوش الإسلامية : ٣٧ ؛ الإتقان للسيوطى : ٢-٦ ط الموسوية ١٢٧٧هـ.

والتشبيه ، ولو تفطن " السيوطى " إلى أن مقصود الآيات هو إثبات وجود الصفة التى تتحدث عنها لا إثبات كيفها استقام له مذهبه فى القبول والرفض فيما لديه من أقوال .

والحقيقة : أن هذه التأويلات شاعت فى معظم كتب التفسير فليس "السيوطى" بِدْعا فى ذلك والعلة المشتركة بينهم جميعا فى قبول الرأى أو رفضه هو الفرار من التجسيم بتأويل الآية وصرفها عن ظاهرها ، فالرازى فى تفسيره لسورة " طه " جرى على ذلك المنهج فى التأويل (١) والألوسى فى " روح المعانى " جعل الاستواء بمعنى الاستيلاء(٢) وعلى هذا النحو جرى " الخازن " فى تفسيره(٣) وفى " البحر المحيط " لأبى حيان : أن استوى بمعنى قصد وأقبل وعمد (٤) وكذا إسماعيل حقى فى تفسيره (٥) وطاش " كبرى زاده" فى حاشيته على"البيضاوى" (٦)، "والنفراوى" فى شرحه لرسالة القيروانى يجعل الاستواء بمعنى القهر(٧) وكذا بدر الدين بن جماعة فى "إيضاح الدليل فى قطع حجج أهل التعطيل"(٨).

---

(١)مفاتيح الغيب للرازى ٦/٤ ، ٥ ط الخيرية سنة ١٣٠٨هـ .

(٢) روح المعانى للألوسى ٥ /٢٢٣ ـ ط المطبعة الخيرية ١٣٠٨هـ.

(٣) تفسير الخازن للخازن البغدادى ٢/٢٣٧-٢٣٩ ط الحلبى سنة ١٩٥٥م .

(٤)البحر المحيط لابى حيان ١/١٣٤-١٣٥ ط السعادة سنة ١٣٢٨هـ .

(٥) روح البيان لإسماعيل حقى : ٣/٦٩٠ ط بولاق سنة ١٢٧٦هـ .

(٦)حاشية الشيخ زادة على البيضاوى للشيخ زاده: ٢/٢٠٣ ط بولاق سنة ١٣٦٣هـ .

(٧) الفواكه الدوانى للنفراوى : ١/٥٩ ط الخرطوم المطبعة الأهلية سنة ١٣٣١هـ .

(٨) مخطوط رقم ٢٣ مجاميع بدار الكتب ٦٦ " توحيد " .

ويقول " ابن تيمية " : إن هذه التأويلات مـــأخوذة كلـــها مـــن تأويلات " بِشْر بن غياث المريسى " كما ذكرها عنه " عثمان بـــن سعيد الدارمى " فى رده على " بشر المريسى " ثم تسربت إلى كتب التفسير عن طريق "الزمخشرى" فى " الكشاف " .

أما السلف فلم يرد عنهم شىء من ذلك ، بل أقـــوال الســـلف ثابتة فى كتب التفسير بالماثور كالطبرى فى تفسيره ، والســـيوطى فى "الدر المنثور"، "وابن كثير" ، " والبغوى ". فهؤلاء نقلـــوا لنـــا أقوال السلف فى معنى الاستواء ، وليس فى واحد منها أن الاستواء بمعنى الاستيلاء ، أو القهر ، أو الغلبة ، بل الاستواء عندهـــم هـــو العلو والارتفاع ، قال بذلك أبو العالية ومجاهد (١) ، وهـــو قـــول الفَرّاء والبَغوى ، وثعلب ، والكلابى (٢) ، وإلى هذا المعنى ذهـــب الأخفش وابن الأعرابى من النحاة (٣) . وهو قول الخليل بن أحمـــد ونفطويه (٤) . فهؤلاء جميعا وهم أهل اللغـــة والتفسيـــر يجعلـــون الاستواء بمعنى الصعود والعلو والارتفاع ، ولم يرد عن أحد منـــهم أن الاستواء بمعنى الاستيلاء أو القهر ، وليس فى اللغة مـــا يشـــهد بذلك أو يدل على صحته .

ولهذا فقد آمن السلف باستوائه على عرشه كما أخبر عن نفسه،

---

(١)تفسير الطبرى : ١٢٤/٩ ط بولاق ؛ العقيدة الأصفهانيـــة لابـــن تيميـــة : ٢٨ط دار الكتب الحديثة سنة ١٩٦٦م ؛ كتاب التفسير للبخارى١٢٤/٩(كتاب التوحيـــد بـــاب وكان عرشه على الماء) ط الأميرية .

(٢)اجتماع الجيوش الإسلامية : ١٢٧ .

(٣) تهذيب اللغة للأزهرى : مادة سوى ج١٣ص١٢٣-١٢٥؛ الإتقان للسيوطى١٤٠/٢.

(٤)اجتماع الجيوش الإسلامية : ١٢٧ ؛ العقيدة الأصفهانية : ٢٨ .

ولم يتأولوا آيات الاستواء بصرفها عن ظاهرها ، ولم يتوهموا في الاستواء كيفا ولم يتساءلوا : هل استواؤه حسى أو غير حسي ؟ وهل يماس العرش أو لا يماسه ؟ وهل يحتاج إلى العرش في ذلك أم لا ؟ بل كان سبيلهم الكف عن البحث في الكيف ، وإذا سأل أحد عن ذلك كان سبيلهم معه الزجر والتأنيب .

٣- النزول :

ومثل هذا كان موقفهم من خبر النزول ، فقد ثبت عندهم من عدة طرق " حديث النزول " رواه أبو بكر ، وأبو هريرة ،وعلى بن أبى طالب، وجبير بن مطعم ، وابن مسعود . ورواه عن الرسول أكثر من عشرين صحابيا ، وتواتر ذلك عنهم كما يقول ابن قيم الجوزية ، ولفظه كما في الصحيحين عن أبى هريرة - رضى الله عنه - عن النبى - صلى الله عليه وسلم - : (**ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل فيقول: من يدعونى فأستجيب له؟من يسألنى فأعطيه؟من يستغفرنى(١) فأغفر له؟**)، وورد أيضا عن أبى سعيد الخدرى مع اختلاف في اللفظ ، وفي مسند الإمام أحمد من حديث سهيل بن أبى صالح في مواضع عدة،وفي كتاب التوحيد لابن خزيمة من رواية جبير بن مطعم وأبى الدرداء .

وفي جميع هذه الأخبار ورد الحديث بلفظ ينزل أو يتنزل . أو يهبط إلى سماء الدنيا، وليس هذا النزول يشبه نزول المخلوقين .

---

(١)الحديث ورد في البخارى :١٢٨/٨ (كتاب الدعاء) ط . المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٧٣م ؛ مسلم ٥٢١/١ (كتاب الدعاء) ط دار الكتاب ــ بيروت ، وانظر كتاب التوحيد لابن خزيمة : ١٣٣ ط . الأزهر ١٩٦٨م.

ولما تواتر الخبر بذلك وثبت عندهم من طرق الثقاة ، ودل القـــرآن صريحا على مجيئه يوم القيامة والملك صفا صفا، وأنه ينزل لفصل القضاء ، فلما ثبت عندهم ذلك آمنوا به بلا تأويل ولا صرف له عن ظاهره ، ولم يتساءلوا : هل نزوله بنقلة أو بغير نقلة ؟ وهل يخلـــو العرش منه أم لا ؟ وهل يجيء بحركة أو من غير حركـــة ؟ بـــل وصفوه بصفاته التى وصف بها نفسه، لأن وصفه بـــها لا يســـتلزم محذورا، لأنه ليس كمثله شيء فى ذاته ولا صفاتـــه. يقـــول أبـــو العباس بن شريح : " وقد صح عند جميع أهل الديانة والسنة إلـــى زماننا أن جميع الآثار والأخبار الصادقة عن رسول الله – صلـــى الله عليه وسلم –فى الصفـــات يجـــب على المسلم الإيمـــان بهـــا، والســـؤال عـــن معانيهـــا بدعة ، والجواب كفر وزندقـــة ، مثـــل قوله : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ (١) ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا.. ﴾ (٢) ونظائرها مما نطق به القـــرآن ، كالفوقيـــة والنفـــس واليدين والسمع والبصر وصعود الكلم إليه ، والضحك والتعجـــب ، واعتقـــادنا فى الآى المتشابهة من القرآن أن نقبلها ولا نـــــردها ، ولا نتأولها بتأويل المبطلين ، ولا نحملها على تشبيه المخالفين "(٣).

والإمام أحمد لما سأله ابنه : " نزوله بعلمه أم بمـــاذا ؟ " قـــال له اسكت عن هذا وغضب غضبا شديدا ، وقـــال مـــالك : امـــض الحديث كما ورد بلا كيف ولا تحديد إلا بما جاءت به الآثار وبما جاء

(١) طـــه : ٥ . (٢) الفجر : ٢٢ . (٣) الصواعق المرسلة :٢/٢٩٩.

بـه الكتـاب العزيـز فـلا تضربوا لله الأمثال ، ينزل كيف شاء بقدرته ، وبعلمه وبعظمته ، أحاط علمه بكل شىء (١). وهـذا هـو منهج السلف فى الصفات عموما، إجراء الآيات على ما دلت عليـه من معنى والكف عما سكت عنه القرآن .

أما ما ورد من الآثار مما يخالف هذا المنهج فاعتقادى أنه لـم يصح شىء منه عن الرسول ، مثل ما يـروى أن الله استـوى بذاته أو استقر أو ينزل بنقلة وحركة ، وأنه يخلو منه العـرش إذا نزل ، فكل هذه وما شابهها من الآثار التى تنحو منحـى التكييـف أو التمثيـل لا أصل لها لدى السلف، بل هى محاولة للتكييف وهـذا خروج عن منهج السلف فى الصفات.

يقول أبو عثمان الصابونى : " فلمـا صـح خبـر النزول عن رسـول الله – صلى الله عليه وسلم – أقر به أهل السنة ، وقبلـوا الخبر وأثبتوا النزول على ما قاله الرسول ، ولم يعتقـدوا أن ذلـك تشبيه له بنزول خلقه ، وعلموا وعرفوا وتحققوا أن صفات الـرب تعالى لا تشبه صفات المخلوقين كما أن ذاته تعالى لا تشـبه ذوات الخلق " (٢) .

وهذا هو المنهج الذى رسمه القرآن فى الحديث عن الصفـات الإلهية .

---

(١) الصواعق المرسلة : ٤٠٠/٢ .

(٢)العقل والنقل ابن تيمية : ١٧/٢ تحقيق د . رشاد سالم ــ ط دار الكتب ١٩٧٣م .

- موقف الإمام أحمد من التأويل :

من المعروف عن مذهب " ابن حنبل " أنه مذهب نصى ، يتمسك بظاهر ما ورد به السمع من غير تأويل ولا صرف عن الظاهر ، وخاصة فى آيات الصفات ، تميز عصر " ابن حنبل " بذلك الطابع الثقافى ، الذى انعكست آثاره على مختلف مظاهر الحياة العربية ، فلقد ظهرت أقوال "الجهم بن صفوان " وانتشرت آراء المعتزلة وقولهم بخلق القرآن ، وانتصرت السياسة لهذا الرأى وحاولت أن تحمل الناس قهرا على الإقرار بخلق القرآن ، وكان ممن ابتلى بهذه المشكلة " أحمد بن حنبل " فسجن وعذب وناظره كثير من المعتزلة فى القول بخلق القرآن ، فامتنع " ابن حنبل " عن القول بذلك نفيا أو إثباتاً ، لأن هذا لفظ مبتدع فى دين المسلمين لم يرد به كتاب ولا سنة .

أما موقفه من تأويل الصفات فلقد اختلف أصحابه فى النقل عنه، فمنهم من يقول : إن ابن حنبل قد تأول مجىء الله يوم القيامة بأن الجائى أمره ، ذكر ذلك ابن الزاغونى من أصحاب أحمد ، ومنه من قال:إن أحمد لم يتأول ، وما روى عنه فى ذلك فهو غلط عليه (١) .

ويرجع أصل هذا الخلاف إلى أن حنبلا نقل عن الإمام أحمد فى رواية له أنه تأول الحديث (**اقرأوا البقرة وآل عمران . فإنهما**

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية : ٣٩٧/٥ .

يجيئان يوم القيامة كأنهما غيامتان أو فرقان من طـــير صـــواف يحاجان عن صاحبهما يوم القيامة) (١) عِلى أن المجىء المذكـــور فى الحديث مراد به ثوابهما .

وهذا الحديث قد احتج به المعارضون لأحمد فى مناظرتهم لـــه على أن القرآن مخلوق، وقالوا : إذا كان القرآن يجىء يوم القيامـــة فلابد أن يكون مخلوقا .

فالإمام أحمد يحتج فى مناظرته مع هــؤلاء المعـــارضين لـــه بنظير حجتهم عليه، لأنهم يتأولون كل ما جاء فى القرآن من آيـــات الصفات على غير ظاهرها ، فيقول لهم : إذا كنتـــم تقولـــون فـــى الآية ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ (٢) أن الذى يأتى هو أمره ، وأن الذى يجىء يوم القيامة هو أمره ، فقولوا هنا فى هذا الحديث: إن المراد بمجىء البقرة وآل عمران هو ثوابهما وقراءة القارىء وعمله ، ليس الجائى هو نفس البقرة وآل عمران ، ولاحجة لكم فى الحديث على أن القرآن مخلوق ، فابن حنبل يلزمـــهم هنا بنظير حجتهم عليه، ولم يكن متأولا ، ولم يذهـــب إلـــى تـــأويل الحديث بل كان يقصد من ذلك رد حجتهم فى القول بخلق القرآن .

وجاء أصحابه من بعده فاختلفوا فيما رواه عنه حنبل ، فـــابن عقيل وابن الجوزى قد أخذا بما رواه حنبل ، وجعلا ذلـــك مذهبـــا

---

(١) ورد هذا الحديث فى الترمذى ١١/ ١٤ ط التازى؛ مسلم ١/ ٥٥٣ رقم ٢٥٢، ٢٥٣؛ الترغيب والترهيب للمنذرى ٣/ ٢٩-٣٢ ط . الحلبى ـــ الطبعة الثانية ١٣٧٣هـــ ـــ ١٩٥٤م. والغيامتان ؛ مثنى غيامة كالسحاب والغاشية ، وهو كل شئ أظل الإنسان .

(٢) البقرة : ٢١٠ .

لأحمد وطردوا ذلك فى الصفات الخبرية . وبهذه الرواية قد احتج الغزالى فى " إلجام العوام " على أن التأويل ضرورة وأن أحمد وهو أشد الناس تحرجا من التأويل قد ذهب إلى ذلك .

أما ابن شاقلا من الحنابلة فلقد رد هذه الرواية لأن حنبلا له مفاريد وغلطات معروفة قد انفرد بها ومنها هذه الرواية .

ولكن الصحيح والمشهور عن مذهب " ابن حنبل " أنه لم يذهب إلى التأويل فى شىء من ذلك ، وإذا كان يعارض مناظره بنظير حجته فلا ينبغى أن يعتبر ذلك مذهبا له ، لأن هذا يخالف صحيح المنقول عن أحمد . بل يخالف ما رواه عبد الله بن أحمد بن حنبل نفسه عن الإمام أحمد فلقد قال عبد الله بن أحمد بن حنبل قلت : ينزل الله إلى سماء الدنيا ؟ قال نعم . قلت نزوله بعلمه أم ماذا ؟ فقال لى : اسكت عن هذا وغضب غضبا شديدا وقال امض الحديث على ما ورد (١).

وقال فى الاستواء : استوى كما أخبر لا كما يخطر على قلب بشر . وهذا سبيل أحمد فى مثل هذه الأمور فلم يذهب إلى تأويلها بل يجريها على ما دلت عليه من غير تحريف ولا تشبيه .

فعنده أن الله كلم موسى حقيقة لا مجازا ، وأنه سبحانه سيراه المؤمنون فى الآخرة بأبصارهم ، كما أخبر بذلك فى كتابه ، وكما

---

(١) الصواعق المرسلة : ٤٠١/٢ .

وردت به الأحاديث الصحيحة ، وأنه سبحانه وتعالى استوى على عرشه بدون تأويل ولا تحريف ، وأنه سبحانه فى السماوات والأرض حقيقة لا مجازا ، وأنه ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ ... ﴾ (١) بدون تأويل ولا صرف عن الظاهر (٢) والذى يقرأ كتاب " الرد على الجهمية فيما شكت فيه من متشابه القرآن وتأولته على غير تأويله " يقف على حقيقة مذهب " أحمد بن حنبل " ويعلم أنه لم يذهب إلى تأويل خبر من هذه الأخبار ، وأن من يستدل على ذلك بما يرويه حنبل عنه فهو غالط فى ذلك مخالف لصريح مذهبه .

---

(١) المجادلة : ٧ .

(٢) انظر كتاب الرد على الجهمية للإمام أحمد ص٢٩-٣٤ تحقيق محمد حامد الفقى. طبع ضمن شارات البلاتين . ط أنصار السنة ١٩٨٠م .

٤ - قواعد منهج السلف فى الصفات الإلهية

١ - جرى السمع على معرفة من هو اللهِ وليس ما هو:

منهج السلف يقوم على عدة قواعد تلقاها السلف عن القرآن الكريم وأهم هذه القواعد أنه لا سبيل إلى اليقين فى المطالب الإلهية إلا إذا تلقيناها من جهة السمع ، وخاصة فيما يتعلق بمعرفة الذات الإلهية وصفاتها ،فإن معرفة هذه الأمور على سبيل الكنه والحقيقة أمر فوق مستوى العقل البشرى والله تعالى قد حجب جميع خلقه عن معرفة ما هو ، ولم يجعل لهم سبيلا إلى معرفة ما أنيته أوكيفيته ، لأنه سبحانه أجل من أن يدرك أو يحاط به علما ، كما قال سبحانه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ ،ولأنه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ فنفى عن نفسه الأشباه والأمثال، ومنع من الاستدلال عليه بالمثلية ، ثم فتح لهم أبواب معرفة من هو، ليتعرفوا بذلك على معبودهم ونصب على ذلك الدليل الواضح وهو آياته وآثار صفاته من الخلق والرزق والإحياء والإماتة والنفع والضر وغير ذلك من آياته فى كونه(١) .

٢ - القول فى الصفات تابع للقول فى الذات :

وإذا كانت معرفة الله على سبيل الكنه والحقيقة لا سبيل لنا إليها فيجب أن تكون صفاته كذلك ، لأن القول فى الصفة كالقول فى الموصوف يحتذى فيه حذوه، فإذا كانت ذاته لاعلم لنا بحقيقتها فصفاته كذلك لا سبيل لنا إلى معرفتها على سبيل الكنه والحقيقة أو الكيفية .

---

(١)العقل والنقل: ١٢٧/١؛ مجموع الفتاوى: ٣٠/٥

٣ - إثبات وجود الصفة لا إثبات كيفها :

والقرآن جرى فى حديثه عن وجودِ الله علـى أن المقصـود إثبات وجوده تعالى لا إثبات كيفيته ، وإذا كانت كـل صفـة تتبـع موصوفها فيكون الكلام فى الصفات مقصوداً به إثبات وجود الصفة وليس إثبات كيفها (١) ، وهذا القول يجب طرده فى الحديـث عـن الصفات عموماً ولا فرق فى ذلك بين صفة وأخرى .

وإذا كانت ذاته لا تماثل الذوات فكذلك صفاته لا تماثل الصفات (٢) لأنه سبحانه لا تضرب له الأمثال بخلقه لا فى ذاته ولا فى صفاته .

٤ - النفى والإثبات يجب أن نتلقاه عن السمع :

بعد هذه المقدمات التى تعتبر أساساً لمذهب " ابن تيمية " فـى الصفات يرى أن القول فى الصفات نفياً وإثباتاً يجب أن يتلـقى من السمع ، ودلالة القرآن على ذلك نوعان :

الأول : دلالته من جهة تلقيه عن المخبر به الصادق فى كل ما أخبرنا به عن ربه، فما أخبر به الرسول نفياً أو إثباتاً فهو حق لأنه ما ينطق عن الهوى.

والثانى : من جهة دلالة القرآن بضرب الأمثال المتضمنة للأدلـة العقلية الدالة على المطلوب .

والأدلة العقلية التى تنبهنا إليها هذه الأمثلـة تكـون شـرعية وعقلية معاً ، أما شرعيتها فلأن الشارع قد نبهنا إليها ، وأما عقليتها فلأنها تعلم بالعقل الصريح الواضح . ولا يقال حينئذ إنها لم تعلـم

---

(١) مجموع الفتاوى: ٥/٥٩.

(٢) الرسالة التدمرية ابن تيمية: ٢٦،ط المكتب الإسلامى ــ بيروت ١٣٩١هـ .

إلا بمجرد خبر الصادق . لأن الله إذا أخبر بالشيء ودل عليه بالدلالات العقلية صار مدلولاً عليه بخبرِه الصادق من جهة، ومن جهة أخرى صار مدلولاً عليه بالأدلة العقلية التى نبه الشارع عليها وكلتا الجهتين داخل فى دلالة القرآن التى تسمى شرعية (١) .

٥ - قياس الأولى :

والقرآن فى عامة موارد الصفات على إثبات ما يجب لله تعالى من صفات الكمال ، وليس فى آية واحدة منها على النفى ، بل عامة النصوص جاءت فى ذلك على الإثبات ، لكنه إثبات بلا تمثيل لأنه سبحانه لا كفوا له ولا سمى له ، وليس كمثله شىء ، فهو سبحانه سميع بصير ، حى مريد يجىءُ يوم القيامة وينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا (٢) .

وهذا بخلاف ما عليه المتكلمون والفلاسفة فإن مذهبهم فى ذلك على نقيض ما جاء به القرآن ، لأن القرآن جاء بالإثبات المفصل والنفى المجمل وهم جميعاً على النفى المفصل والإثبات المجمل .

ووصف الله بالكمال لابد فيه من اعتبارين :

الأول : أن يكون هذا الكمال ممكنا فى نفسه وليس ممتنعاً .

الثانى : ألا يكون مشوبا بنقص بوجه من الوجوه ، وأن غيره لا يساويه فى ذلك فى مثل قوله :﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ (٣) .

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ــ ابن تيمية ــ ط المنار ١٩٣٢م .

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم ــ ابن تيمية: ٤٦٥ ــ تحقيق محمد حامد الفقى ــ ط أنصار السنة ١٩٥٠م

(٣) النحل : ١٧ .

وقياس الأولى هو طريق إثبات الكمال لله ، فما كان كمالاً لغيره فهو أحق به منه ، لأنه له المثل الأعلى فى كل كمال لا نقص فيه .

والكمال والنقص هما قطبا الرحى في حديث "ابن تيمية "عـــن الصفات نفياً وإثباتاً ، فكل ما تضمن كمالاً لا نقص فيه فالله أحـــق به، وكل ما كان نقصاً من صفات المخلوقين أو كان كمالاً متضمنـــاً لنقص بوجه من الوجوه فالله أولى بأن ينزه عنه .

ومعنى الكمال والنقص يجب أن يؤخذ من الشرع حتى لا نصفه سبحانه بما قد يظن أنه كمال فى حقه بالمقايسة على المخلوقيـــن ، وهو ليس كمالاً بالنسبة له سبحانه .

وهذه طريقة سديدة فى التنزيه ، بنى عليها " ابن تيمية " مذهبه فى الصفات ثم لا يكفى فى الإثبات مجرد نفى التشبيه ، لأنه لو كان ذلك كافياً لجاز أن يوصف سبحانه بما لا يكاد يحصى من صفـــات المحدثين مع نفى التشبيه ، كما وصفه بعضهم بالحزن والبكاء.
فالاقتصار على ما قد يظن كمالاً مع نفى المماثلة ليس كافيـــاً فـــي التنزيه ، بل لابد من الاعتماد فى ذلك على ضابط مانع ، فما سكت عنه الشرع نفياً وإثباتاً ولم يكن فى العقل ما يثبته ولا ينفيه ســـكتنا عنه ، ونثبت ما علمنا ثبوته من ذلك وننفى ما علمنا نفيه (١) .

والقرآن قد راعى فى الإثبات والنفى معنى الكمال والنقـــص ، ولم يراع معانى التركيب والحركة والحيز والجهة التى تحدث عنـــها المتكلمون .

---

(١) الرسالة التدمرية : ٨٥ .

فهو موصوف بكل صفات الكمال الواردة فى القرآن وليس فى وصفه بشىء منها ما يوجب الجسمية ولا الحيز والجهة ولا التركيب ، بل هذه المعانى والألفاظ مأخوذة من اعتبار عالم الغيب على عالم الشهادة وهذا خطأ كبير .

ومن المعلوم بالفطرة أن من يسمع ويبصر أكمل من الأعمى والأصم كما نبه على ذلك القرآن بقوله :﴿ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ..﴾(١) ومن يفعل بمشيئة أكمل من الذى يفعل اضطراراً .

وقد ضرب القرآن الأمثلة التى تبين أن إثبات هذه الصفات كمال ونفيها نقص .

فإبراهيم الخليل فى موقفه من أبيه ودعوته له كان يقول :﴿يَـٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا﴾ (٢) فدل ذلك على أن من يسمع ويبصر أكمل من فاقد السمع والبصر ، وفى وصف القرآن للأصنام التى عبدها المشركون من دون الله ، نجده يسلبها هذه الكمالات كما هى فى نفسها كذلك . وذلك يدل على أن سلب هذه الصفات أو نفيها نقص(٣).

---

(١) الرعد : ١٦.

(٢)مريم : ٤٢ .

(٣) الرسائل والمسائل : ٤٨/٥ ؛ شرح العقيدة الأصفهانية : ٨٧ .

٦- طريقة التنزيه يجب أن نتلقاها من السمع :

والمتكلمون لا يصفون الله بضد هذه الصفات، ولا يختلفون فيما بينهم على أن الله يجب أن يوصف بصفات الكمال ولكن اختلفوا فى تحقيق معنى الكمال لله ، هل هو فى إثبات هذه الصفات أو فى نفيها عنه.

فابن تيمية كان منهجه واضحاً فى ذلك لأنه رأى أن تلقى معنى الكمال والنقص بالنسبة لله لا يؤخذ إلا من السمع لأنه سبحانه أعلم بنفسه وبما يجب له ، أما المتكلمون فتلقوا ذلك من عقولهم ومن الفلاسفة ، والعقل فى ذلك لا يوصل إلى يقين إذا عزل نفسه عن السمع ، فما بالك إذا تدخل بتأويل السمع إلى ما يوافق معقوله ؟ .

ومن هنا كان منهج المتكلمين فى الصفات ليس بسديد .

وحين يسأل " ابن تيمية " المتكلمين عن السبب الذى من أجله تأولوا آيات الصفات بما يؤدى إلى نفيها ، نجد إجابة كل منهم تختلف عن الآخر، فالمعتزلة تابعوا الفلاسفة فى أن الصفات تستلزم التعدد والتركيب والافتقار أو مشابهة الحوادث .

والأشاعرة تأولوا المجىء والاستواء والنزول لأنها تستلزم الحركة ، والانتقال والمشابهة للحوادث .

وهذا ما ينكره " ابن تيمية" على جميع المتكلمين ، لأنهم متفقون على أن الذات الإلهية لا سبيل إلى معرفتها بالكُنْه والحقيقة ، وعامة أساطين الفلسفة يعترفون بأنه لا سبيل للعقل إلى اليقين فى الإلهيات (١) .

---

(١) مجموع الفتاوى : ٥/٣٠ .

وإذا كان هذا شأنهم فى الحديث عن الذات فلماذا لا يجعلــــون الحديث عن الصفات كذلك ؟ .

وهل المعنى الذى فروا منه بالتأويل قد سلموا منه فيما ذهبــوا إليه ؟ .

بمعنى : هل المعنى الذى تأولت إليه الآية قد سلم من المحذور الــذى فروا منه سواء كان ذلك المحذور هو الجسمية أو الحركــة، أو المشابهة للحوادث ؟.

وإذا كان التأويل ضرورة كما قال الغزالى ، فهل معنى ذلك أن من اعتقد فى آيات الصفات كما هى عليه وكما نزل بــــها الوحــى يكون ملحداً فى إيمانه ؟ .

وهل اتفقت كلمتهم فى الآية الواحدة على معنى واحد ؟ .

ولو فرضنا – جدلاً – اتفاقهم على معنى ما تأولوا عليه الآية ، فهل هذا المعنى حق صريح يفرض نفسه على جميع العقول بحيــث لا تستطيع العقول أمامه إلا الإذعان والتسليم ؟ .

إن الحق البين بنفسه لا يختلف فى أحقيته طرفان ، وإن حصل لبعض الناس شبهة طارئة فى أحقيته فسرعان ما تتكشف وتـــزول ليكشف الحق نفسه بنفسه ، وليفرض نفسه على جميع العقول فيذعن الجميع له ، فهل تأويلات المتكلمين بهذه المثابة ؟ .

وأمام هذه التساؤلات التى يطرحها " ابن تيمية " على نفســه نجـده يعمل عقله فى حجج جميع المتكلمين فيجدها ترجع إلى الفرار إمـــا مـــن معنـــى الحيز والجهة والجسمـــية ، وهـــذا حال من يتـــأول

المجيءَ والإتيان والنزول والاستواء ، وإما إلى الفرار من معنـــى التركيب والافتقار والتعدد وهذا حال من يتأول الصفات الثبوتية .

ثم يطرح ابن تيمية سؤالاً آخر : وهل اســتطعتم بالتــأويل أن تنجوا مما فررتم منه ؟ وللإجابة علـــى ذلــك يســتعرض جميــع التأويلات التى قال بها المتكلمون فلا يجد سبباً قد فروا منه للتــأويل إلا وهو موجود فيما ذهبوا إليــه .

" والمعتزلة " وهم أكثر المتكلمين إيغالاً فى التأويل لمــا نفــوا الصفات وأثبتوا الأسماء ، فقــالوا : إنه حى عليم قدير ، وقــالوا : لا يوصف بالعلم والحياة ، لأن هذه أعراض لا تقوم إلا بالأجسام لم يستطيعوا بذلك أن يتخلصوا مما فروا منه لأنه يقال لهم : إذا كنتــم لا تتصورون عالماً قادراً إلا جسماً ، فكذلك لا نتصور حياً عليمــاً إلا جسماً " . " ولا يعقل مسمى بذلك إلا جسماً " فما كان جوابكــم عن الأسماء كان هو عينه جوابنا عن الصفات .

" والأشاعرة " لما تأولوا المحبة والرضى والغضب على معنى الإرادة لأن ذلك يستلزم التشبيه والمماثلة ، فيقال لهم نظير ما قيــل للمعتزلــــة .

ولو خاطبناهم بلغتهم لقلنا لهم : " إن الإرادة تســـتلزم العــزم والهم بفعل الشيء بعد أن لم يكن ، وهذا من صفات المحدثيــن (١) فما فروا منه بالتأويل وقعوا فيه .

---

(١) الرسالة التدمرية : ١٩ .

ويتساءل ابن تيمية : من أين لهؤلاء المتكلمين هذه الأصول وتلك المعانى التى جعلوها مقياساً للتنزيه ؟ هل تلقوها من الكتاب والسنة ؟ أم قلدوا فيها أئمة المذاهب من غير نظر ولا إعمال فكر ؟ إن هذه المعانى التى يتحدثون بها معان مجملة جاءت فى ألفاظ متشابهة ، وحاولوا أن يحملوا عليها كتاب الله قسرا فما نصروا دينهم ولا كسروا عدوهم ! .

٧ - الجمع بين الإثبات والتنزيه :

كما يرى " ابن تيمية " بأن الحديث عن الصفات ليس كافياً فيه مجرد نفى التشبيه أو مطلق الإثبات من غير تشبيه ، وذلك لأنه ما من شيئين إلا بينهما قدر مشترك وقدر مميز ، فالنافى إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه قيل له:إن التشابه فى الأسماء لا يعنى التشابه فى حقيقة المسميات ، والقدر المشترك بين الموجودين لا يستلزم تماثلهما من جميع الوجوه (١) ، ونحن لا نعلم ما غاب عنا إلا بذلك القدر المشترك الذى لابد منه بين كل موجودين ، وبمقدار المناسبة بين ما عندنا وبين ما غاب عنا مما نريد معرفته يمكن المعرفة ، ولولا ذلك لما استطعنا أن نعرف شيئا ،عندنا قضايا كلية عامة يشترك فيها ما غاب عنا وما هو موجود تحت حواسنا ، وهذه القضايا العامة هى القدر المشترك ، وهى وجه الاعتبار والمناسبة بين الغائب والشاهد ، ولولا ذلك لما صح لنا قياس عقلى.

وإذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم معنى ما خوطبنا به

---

(١) نفس المصدر : ٧٢ .

إلا بمعرفة المحسوس لنا والمشاهد أمامنا من ذلك ونوع مناسبته لما عندنا ، ولو لم نعرف ما فى هذه المعانى فلابد من هذا القدر المشترك بين ما غاب عنا وبين ما شوهد لنا ليحصل لنا نوع معرفة بذلك، وهذا القدر المشترك هو مسمى اللفظ المتواطىء والمشترك ، وبهذه المواطأة والمشاركة تفهم معنى الخطاب وهذه هى خاصية العقل فى ذلك .

والأمر فى هذا كما فى أخبار الجنة وما فيها من ألوان النعيم والنار وما فيها من ألوان العذاب ، ولولا معرفتنا بما يشبه ذلك فى الدنيا لم نفهم ما خوطبنا به عن تلك المعانى من معنى ، ونحن نعلم أن حقيقة هذه الأمور غير حقيقة ما نشاهده فى الدنيا من ذلك ، كما قال ابن عباس : "ليس فى الدنيا مما فى الجنة إلا الأسماء فقط" ، فإذا كانت صفات هذه الأشياء وهى مخلوقة ليست كصفات ما يشبهها فى الدنيا وهى مخلوقة أيضاً بل بينهما من التفاضل ما لا يعلمه إلا الله ، فصفات الخالق – سبحانه – أولىٰ أن يكون بينها وبين صفات المخلوق من التباين والتفاضل ما لا يعلمه إلا الله ، فيثبت له المثل الأعلى من كل كمال لا نقص فيه مع نفى مماثلته لخلقه فى ذلك (١) .

والقرآن قد جمع فى حديثه عن الصفات بين التشبيه والتنزيه فى آية واحدة حين قال:﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾

(١) الرسالة التدمرية : ٧٢ .

فالله سميع بصير ولا يشبهه أحد من خلقه مع أنهم يسمعون ويبصرون ، وكذا فى بقية الصفات لأن التماثل فى الصفات فرع عن التماثل فى الذوات ، والذاتان هنا مختلفتان تماماً فكذا صفاتهما.

ومن الإنصاف هنا أن نشير إلى أن كلا من الغزالى وابن رشد وابن عربى قد جمعوا فى منهجهم بين الإثبات والتنزيه، كما جمع القرآن بينهما فى الآية السابقة ، فابن عربى يذهب إلى أن الله يتجلى فى صورة التنزيه فى قوله تعالى :﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ويتجلى فى صورة التنزل للخيال فى قوله :﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ يقول ابن عربى : " وجميع المشاهدين للحق لا يخرجون عن هاتين النسبتين . وهما نسبة التنزيه لله تعالى ونسبة التنزه للخيال بضروب التشبيه " . كما أن الغزالى فى " المقصد الأسنى " وابن رشد فى " مناهج الأدلة " قد جمعا بين الإثبات والتنزيه كما يتضح ذلك من تتبع منهجهما .

٨ - الإثبات ليس تشبيها :

لقد تحدث القرآن عن الصفات الإلهية بالإثبات ، والله قد سمى بعض عباده بما يسمى به نفسه كالعلم والسمع والبصر ، والله موجود ، والعبد موجود ، وليس إثبات هذه الصفات لله يقتضى مشابهته لشىء من خلقه فى أى منها ، لأنه لا يلزم من اتفاقهما فى مسمى الصفة اتفاقهما فى حقيقة الصفة .

والأسماء والصفات قد تستعمل خاصة مضافة إلى موصوفها ، وقد تستعمل مطلقة عن الإضافة والتخصيص، فإذا استعملت الصفة

مضافة كقولنا : علم الله ، ووجود الله ، وقدرة الله فإنها حينئذ تكون خاصة به لا يشركه فيها غيره ، أما إذا اسـتعملت مطلقـة عـن الإضافة فينبغى أن يعرف أن المعنى المطلق معنى كلى لا وجود له إلا فى الأذهـان ، ولا تحقق له فى الخارج ، وهذا موضع الشـبهة عند المتكلمين حيث اختلط عليهم ما فى الأذهان بما فى الأعيـان ، وظنوا: أن هذه المعانى المطلقة تكون موجودة ومتحققة فى الخارج، وأننا لو قلنا : الله موجود ، ومحمد موجود لزم من ذلك أن يكـون وجود هذا كوجود هذا ، وبنوا على ذلك قضية أخرى فقالوا: " لابـد أن يكون فى الرب ما يميزه عن غيره ، فيكون فيه جزءان :

١ - جزء مشترك بينه وبين عباده .

٢ - جزء خاص به يميزه عن غيره .

وما به الاشتراك غير ما به الافتراق ، فيلزم أن يكون الـرب مركباً مما به الاشتراك ومما به الافتراق . وترجع هذه الشبهة إلـى تفرقتهم بين الماهية والوجود حيث ظنوا أن للماهية وجوداً مسـتقلاً خارج الأذهان ، وهذا خطأ ، لأنهم لم يفرقوا فى ذلك بين الإمكـان الذهنى والإمكان الخارجى . وظنوا أن كل ما يقدره الذهن ممكنـا يمكن تحققه فى الخارج بمجرد هذا الإمكان الذهنى .

ويؤكد " ابن تيمية " خطأ التفرقة بين الماهية والوجود ، وبيـن أن ماهية الشىء لا تتحقق إلا بوجود عينه، ومـا لم توجد عينه فإن ماهيته لا توجد إلا فى الأذهان ، وفرق كبير بين الوجـود الذهنـى وبين الوجود العينى .وشأن جميع المعانى الكلية أنها لا توجد إلا فى

الذهن ولا وجود لها فى الخارج منفصلة عن أعيانـــها ، وإذا وقـــع الاشتراك فى هذه المعانى الكلية فهو اشتراك فى معنى ذهنى مطلق لا وجود له فى الخارج ، فإذا قلنا : علم زيد ، ووجود زيد . لم يدل هذا إلا على ما يختص به زيد من العلم والوجود ، لكن إذا علمنـــا بأن زيدا نظير عمرو علمنا أن علمه نظير علمه ، ووجوده نظـــير وجوده ، وعلمنا ذلك من جهة القياس لا من جهة دلالة اللفظ ، فإذا كان هذا فى صفات المخلوقين فهو فى صفات الخالق أولـــى .

فإذا قيل : علم الله ، ووجود الله . لم يدل ذلك على ما يشـــركه فيه غيره من مخلوقاته بطريق الأولى ، ولم يدل ذلك على مماثلتـــه لخلقه لا فى وجوده ولا فى علمه كما دل فى زيد وعمرو ، لأننـــا هناك علمنا التماثل بين الصفات تبعـاً لعلمنـــا بتماثـــل الـــذوات مـــن جهـــة القياس لكون زيد مثل عمرو ، وهنا نعلم أن الله ليـــس كمثله شيء فى ذاته ، وبالتالى فليس كمثله شيء فى صفاتـــه ، لأن الكلام عن الصفات فرع الكلام عن الذات كما سبـــق .

ولهذا كان مذهب السلف كما صوره " ابـــن تيميـــة " أصـــح المذاهب فى ذلك : إثبات بلا تشبيه ، وتنزيه بلا تعطيل (١) .

---

(١) انظر فى ذلك : الرسالة التدمرية ١٠-١٤ ؛ مجمـــوع الفتـــاوى : ٥/١٢٢-١٣٢ ، ٢١٠ ، ٢٢٢-٢٣٢ ؛ العقل والنقل ١/٦٦ ؛ مناهج البحث عند مفكرى الإسلام للدكتـــور على سالم النشار. ص ٢٢٦ ط دار المعارف سنة ١٩٦٧م ؛ الصواعق المرســـلة لابـــن القيم: ٢/٤٦٤ .

٥ - بين السلف وعلماء الكلام

يقول ابن القيم : انقضى عصر الصحابة والتابعين من السلف والأئمة على التسليم المطلق بما جاء فى الكتاب والسنة عن الذات الإلهية وصفاتها، ولم يتنازعوا فى مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال : " بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية ، كلمتهم واحدة من أولهم إلى آخرهم ، لم يسموها تأويلا ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلا ولم يبدوا لشيء منها إبطالا ، ولا ضربوا لها أمثالاً ولم يدفعوا فى صدورها وأعجازها ، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها، وحملها على مجازها ، بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإجلال والتعظيم " (١) .

ولم نشهد لديهم هذا الجدل العقيم فى أمور العقائد ، الذى وجدناه فيما بعد لدى متكلمى الإسلام من معتزلة وأشاعرة ، ومن ثم لم تكن مسألة الصفات الإلهية ومجيئه يوم القيامة والملك صفا صفا . كما أنكروا رؤيته يوم القيامة ، وذهبوا فى تأويل الآيات الخاصة بهذه الصفات كل مذهب ، فعندهم أن الله لم يستو على عرشه ، ولن يأتى يوم القيامة ، ولن يراه المؤمنون أبداً، وكذبوا الأحاديث الصحيحة الثابتة فى تلك الصفات .

لقد ركب المعتزلة متن اللجاج ، فتعسَّفوا فى التأويل

---

(١)أعلام الموقعين عن رب العالمين لابن قيم الجوزية١/٤٩ تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد الطبعة الثانية سنة ١٩٥٥م .

واضـــطربوا فى التخريج وحمّلوا آيات الكتاب العزيز ما لا يمكـــن أن تتحمله ، لكى تسلم لهم مقالة النفى ، والخطب يكون ســـهلا لـــو أنهم صرحوا بمقالة النفى على أنها رأيهم الخاص ، قد توصلوا إليه بناءً على اجتهادهم أنفسهم ، إلا أنهـــم قد أعلنوا أن ذلك هو حقيقـــة الدين وأصوله، وأعلنوها باسم الإسلام الذى جاء به "محمد – صلى الله عليه وسلم – ، ولما نظروا فى دين الله وكتابه رأوا أنـــــه فـــى جميع آيات الصفات على الإثبات قولاً واحداً ، فذهبوا إلى التـــأويل لينفوا به ما أثبته الله لنفسه ، وحملوا الناس على اعتقاد مقالتهم قهراً وبقوة السيف، كما حدث فى عصر المأمون .

لقد استسلم " المعتزلة " فى موقفهم هذا إلى منطق مضطـــرب فى تصور الخالق وتصور الأمور الغيبية وكنهها ، وفاتهم أن أكـــثر هذه الحقائق لا يسع العقل البشرى أمامها إلا التسليم والعجز ، ولـــم يكن المعتزلة بدعاً فى ذلك ، فالأشاعرة الذين نـــهضوا لـــرد آراء المعتزلة سرعان ما تحولوا إلى مقالاتهم فى نفى الصفات الخبرية ، وتأولوها على رأيهم ، ويرجع السبب فى نفى هذه الصفـــات لـــدى علماء الكلام إلى تصورهم لمعنى الكمال اللائق بذات الله وما يتفرع على تصور هذا الكمال من القول بالصفات نفياً أو إثباتاً .

والمعتزلة والأشاعرة لم يقصدوا من وراء مقالاتهم فى النفـــى والإثبات إلا بتحقيق معنى الكمال لله الذى تصوروه فـــى حـــق الله تعالى ، إلا أنهم جميعاً قد أخطأوا فى تصور هذا الكمال وتفســيرهم

لمعناه (١) ، إذ كان عليهم أن يفرقوا فى تصورهم لهذا الكمال بين حقيقتين مختلفتين تمام الاختلاف هما حقيقة الذات الإلهية وبين حقيقة الإنسان ، وبين ما ينبغى تصوره فى حق الله وبينه فى حق الإنسان ، فلا ينبغى أن نتخذ المقياس الذى نقيس به فى عالم الشهادة ونطبقه فى عالم الغيب .

وإذا كان الله أعلم بنفسه وبما يجب له من صفات الكمال ، فما علينا فى ذلك إلا أن نقبل ما وصف نفسه به بدون تأويل لمعناها أو تحريف لألفاظها ،وإذا كان الله قد وصف نفسه بصفات ووصف عباده بصفات فليس معنى هذا أن حقيقة الصفتين واحدة فيهما ، بل العقل والمنطق يقرران أن كل صفة تتبع موصوفها سمواً وكمالاً ورفعة ، وإذا كنا لا نعرف عن حقيقة الذات الإلهية إلا جهلنا بهذه الحقيقة ، فلماذا نحاول تفسير صفاته تعالى فى ضوء صفاتنا نحن وتصورنا لها ؟ .

أليس فى ذلك مجانبة للصواب ومكابرة للعقل ؟ وإذا كان الله قد أخبرنا عن الكمال الواجب اتصافه به فى كتابه ، متمثلاً فى صفاته التى ارتضاها لنفسه فأيهما أكثر قبولاً لدى العقل ؟ أن نقبل ما وصف الله نفسه به مثبتاً كما ورد فى كتابه ، أم نتقبله منفياً كما أراد المعتزلة أن يتصوروه ؟ وهل المعتزلة كانوا فى ذلك أعلم بما يجب لله من الصفات منه بنفسه ؟

---

(١) انظر فى نقد مدارس علم الكلام ـــ المقدمة العلمية التى كتبها أستاذى الدكتور محمود قاسم لكتاب مناهج الأدلة لابن رشد . ط مكتبة مصر ١٩٦٦م .

أليس فى مقالة النفى تجهماً فى حق الله تعالى وتجهيلاً لرسوله حيث يقول هو ورسوله بالإثبات ، ويقولون هم بالنفى ؟ .

لقد تابع المعتزلة فى ذلك الفلاسفة وأخذوا بمقالات " الجَهْم بن صفوان" فى النفى وجذبوا إلى صفوفهم متأخرى الأشاعرة والشيعة، وتأولوا جميع آيات الصفات إلى ما يؤدى إلى تعطيلها عما دلت عليه.

بين الأشعرى والأشاعرة المتأخرين

وقد خالف متأخرو الأشاعرة ما كان عليه " أبو الحسن الأشعرى " من إثباته لجميع الصفات كما وردت بلا تأويل ولا تحريف، لأن الإثبات عنده لا يؤدى إلى الكثرة أو تعدد القدماء.

يقول " الأشعرى " فى " الإبانة ... " : " قولنا الذى نقول به ، وديانتنا التى ندين بها : التمسك بكتاب ربنا – عز وجل – وسنة نبينا – صلى الله عليه وسلم – وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون ، وبما كان يقول به الإمام " أحمد بن حنبل " – نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته – قائلون ،ولمن خالف قوله مخالفون .. وجملة قولنا : إنا نقر بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وأن الله استوى على عرشه كما قال : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ (١) ، وأن له وجهاً كما قال : ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ (٢) ، وأن له يدين بلا كيف كما قال : ﴿ خَلَقْتُ بِيَدَيَّ.. ﴾ (٣) ، وأن له عينا بلا كيف كما قال: ﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ... ﴾ (٤) ، وأن من زعم أن أسماء

---

(١) طـه: ٥.   (٢) الرحمن: ٢٧ .   (٣) ص: ٧٥.   (٤) القمر: ١٤.

الله غير الله كان ضالاً،وأن لله علماً كما قال ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ (١) ونثبت لله سمعاً وبصراً ، ولا ننفى ذلك كما نفته المعتزلة والجهمية، ونثبت أن لله قوة كما قال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ...﴾(٢) والأشعرى لم يفرق فى هذه الصفات بين الصفات الثبوتية وغيرها ، بل أثبت جميعها كما ورد بذلك القرآن ونص صراحة على أنه يقول بما كان يقول به " ابن حنبل " .

وفى رسالة الأشعرى إلى أهل الثغر (٣) نجده يرد تأويلات المعتزلة قائلاً : فليس استواؤه على العرش استيلاءً كما قال أهل القدر ، لأنه عز وجل لم يزل مستولياًعلى كل شيء ، وأن يده غير نعمته وقدرته وأن علمه غيره .

وأن الله موصوف بهذه الصفات حقيقة لا مجازاً ، لأنه لو لم تكن له هذه الصفات لم يكن موصوفاً بها فى الحقيقة ، وإنما يكون وصفه بها مجازاً وكذباً ، ألا ترى أن وصف الله – عز وجل – للجدار بأنه يريد أن ينقض ، لما لم يكن له إرادة فى الحقيقة كان مجازاً ، وذلك أن هذه الأوصاف مشتقة من أخص أسماء هذه الصفات ودلت عليها فمتى لم توجد هذه الصفات لمن وصف بها كان وصفه بها تلبيساً أو كذباً .

---

(١) النساء : ١٦٥ .

(٢) فصلت : ١٥ .

(٣) الإبانة فى أصول الديانة للأشعرى ٨-١٠ ط المنيرية ١٩٢٩م .الطبعة الثانية بتحقيقنا ص ٤٥ عن دار اللواء بالرياض ١٩٨٤م .

هذا هو منهج " الأشعرى " فى إثبات الصفات فى " الإبانة "، "ورسالة أهل الثغر " فهو يثبت الصفاتِ على طريقة السلف والمحدِّثين فلا يتول بتأويل آية على خلاف ظاهرها، ولا يرد حديثاً لأن ظاهره يخالف ما يراه العقل ، بل كان مذهبه فى ذلك هو ما ذهب إليه الإمام " أحمد بن حنبل " وما نطق به الكتاب والسنَّة .

ومن حقنا هنا أن نشير إلى أن الأشعرى فى " اللمع " قد سلك منهجاً فى الصفات يخالف منهجه فى " الإبانة " ، و " رسالة أهل الثغر " لأنه لجأ فى اللمع إلى طريقة عقلية تبدو معقدة فى الاستدلال على أمور العقائد كما يبدو فيها قريباً من منهج المعتزلة فى الصفات ، فهو لم يحاول فى "الإبانة" و"رسالة أهل الثغر" أن يستدل على صفة ما بدليل عقلى أو منطقى ، بل أثبت هذه الصفات لأن الله قد ارتضاها لنفسه بها ، أما فى اللمع فهو يقدم الدليل العقلى تلو الدليل ليثبت به هذه الصفة أو تلك (١) .

وذلك يدعونا إلى القول بأن الأشعرى قد مر بمرحلتين فى موقفه من الصفات تختلف طبيعة إحداهما عن الأخرى ، وبالتالى فإن ذلك يدعونا إلى القول بأن هناك صورتين مختلفتين لمنهجه فى الصفات : فى " الإبانة "و" الرسالة " سلفى وحنبلى يبدو مناهضاً للمعتزلة ومخالفا لهم كل المخالفة ، وفى " اللمع" يبدو

---

(١) نشره الدكتور محمود غرابة ط . القاهرة ١٩٥٥م .

معتزليا في منهجه في الصفات ،معرضا عن طريقة السلف ومنهجهم ، والأشعرى لم ينقض في اللمع رأيا وقولا ذهب إليه في الكتابين الآخرين . ولكن اختلاف المنهج بين طبيعة "اللمع" وهذين الكتابين يدعونا إلى التساؤل: أى هذه الكتب يمثل مذهب " الأشعرى " تمثيلاً صحيحا؟مع أن هذه الكتب الثلاثة تمثل ردود الأشعرى على المعتزلة.

نحن نعلم أن " الأشعرى " تتلمذ على المعتزلة أربعين سنة كما تقول بذلك كتب التراجم ، وكان شيخه " أبا على الجبائى " ثم ترك الاعتزال ، ونهض ذابًّا عن منهج السلف وطريقة أهل الحديث ، مفنداً آراء المعتزلة ومبطلاً أدلتهم ، فالمتوقع أن يكون الأشعرى فى هذه الفترة من حياته الفكرية التى ترك فيها مذهب الاعتزال ، وجرد نفسه للدفاع عن طريقة أهل الحديث قد وضع كتاب " الإبانة وكتاب" رسالة أهل الثغر " ليبين للناس أن هذا هو طريق الكتاب والسنة ، فيكون كتاب " الإبانة " يمثل رد فعل لمناهضة الأشعرى مذهب المعتزلة ، وثورته عليهم فيكون من نتاج تلك الفترة التالية لترك مذهب المعتزلة مباشرة .

ومما يؤيد ذلك ما يقوله " ابن خلّكان " فى ترجمة الأشعرى : " إن الأشعرى قد صعد يوم الجمعة على كرسيه بالجامع ، ونادى بأعلى صوته من عرفنى فقد عرفنى ، ومن لم يعرفنى فأنا أعرّفه بنفسى ، أنا فلان بن فلان ، كنت أقول بخَلْق القرآن وأن الله لا تراه الأبصار ، وأن أفعال الشر أنا فاعلها ، وأنا تائب من كل ذلك ، مقلع معتقد للرد على المعتزلة ، مخرج لفضائحهم ومعايبهم ، إنما

تغيبت عنكم هذه الفترة لأنى نظرت فتكافـــأت عنــدى الأدلـــة ولــم يترجــح عنــدى شىء ، فاستهديـت اللــه تعالــى فــهدانى إلى اعتقاد ما أودعته كتبى هذه ، وانخلعت من جميــع مــا كنــت أعتقــد ، كما انخلعت من ثوبى هــذا " .

يقول ابن خلكان : " وانخلع من ثوب كان عليه ، ودفع للناس ما كتبه على طريقة الفقهاء والمحدّثين (١) .

فإذا صحت هذه الرواية – رغم أنى أشك فيها الشك كله – (٢) يجوز لنا القول : بأن " الإبانة " من نتاج هذه الفترة التالية لثورتــه على المعتزلة ، لأنه الكتاب الوحيد الذى وضعه على طريقة أهــل الحديث ، فيكون أسبق من كتاب " اللمع " الذى يمثل فترة أخـــرى متأخرة من حياة الأشعرى.ولا يجوز القول بأنه من نتاج الفترة التى عاشها على مذهب الاعتزال لأن الكتاب وضع لتفنيد آراء المعتزلة.

فكتاب " اللمع " يمثل مرحلة تطورية فى مذهب الأشعرى نفسه نحو منهج المعتزلة ، ولعل هذا يفسر لنا التطور الذى طــرأ علــى مذهب الأشاعرة فى مجموعه ، والـــذى نلحظــه لــدى متــأخرى الأشاعرة ، من أمثال الجوينى والغزالى والرازى والآمــدى وابــن

(١) وفيات الأعيان ابن خلكان: ٤٤٦/٢-٤٤٧ بتحقيق محمد محيى الدين عبد الحميــد – ط السعادة سنة ١٩٤٩م ؛ الفهرست لابن النديم : ص١٨١ من سلسلة روائـــع الـــتراث العربى ط لبنان ؛ وقد أورد هذه القصة الدكتور عرفان عبد الحميد فى كتاب " دراســـات فى الفرق والعقائد " ص ١٣٦ مع بعض الزيادات هامش رقم ٤٦ ط بغداد .

(٢) راجع مقدمة رسالة أهل الثغر وما قلناه حول هذه القصة .

العربى (أبو بكر) وابن فورك فهؤلاء جميعاً أقرب إلـــى منــهج المعتزلة ومذهبهم منهم إلى مذهب الأشعرى ومنهجه، فهم لم يقفــوا عند الأخذ بما جاء به الكتاب والسنة بدون تأويل ، بل جرهم مذهب الاعتزال فى الوقت الذى اعتبروا أنفسهم أنهم أهل السنة، والتطــور الذى طرأ على مذهب الأشعرى نفسه نستطيع أن نلحظه لدى معظم الأشاعــرة .

وهذه تعتبر ظاهرة فى المذهب الأشعرى كله ، فـــإن معظــم المتأخرين منهم ينتهى به الأمر إلى الحيرة والــتردد بيــن الــرأى ونقيضه ، فالجوينى فى " الإرشاد " و " الشامل " قــد ذهــب إلــى التأويل فى جميع آيات الصفات وغيرها ،أما فى " العقيدة النظامية " فقد ترك ما ذهب إليه فى الكتابين الســابقين وصرّح بخــلاف ذلك إذ يقول : " والذى نرتضيه رأيا ، وندين به عقداً اتباع سلف الأمة ، فالأولى الاتباع وترك الابتداع ؛ لأن سلف الأمة قــد ذهبــوا إلــى الانفكاك عن التأويل ، وإجراء الظواهر علــى مواردهــا والدليــل السمعى القاطع فى ذلك : أن إجماع الأمة حجة نتبعه وهو مســـتند معظم الشريعة .. ولو كــان تأويــل هــذه الآى مسوغاً أو محتوماً لأوشك أن يكون اهتمام السلف بـــه فــوق اهتمامهـــم بفـــروع الشريعــة ، وإذا انصــرم عصــر الصحابــة والتابعيــن علـــى الإضراب عن التأويل ، كان ذلك قاطعا بأنه الوجه المتبع بحـــق ،

فعلى ذى الدين أن يعتقد تنزيه الرب ... ولا يخوض فـــى تـــأويل المشكلات " !! (١) .

وقال فى آخر حياته : " الويل للجوينى إن لم أمت على ديـــن العجائز " .

وأيضاً نجد " الغزالى " مع فرط ذكائه ، وسعة علمه ينتهى فى هذه المسائل إلى الحيرة والتوقف ويحيل فى آخر أمره على طريقـة أهل الكشف . و " الرازى " وهو من أكثر الأشـاعرة إيغـالاً فـى العقليات ينتهى فى آخر أمره إلى الإقلاع عن مذاهـــب المتكلميـن عموماً ويلجأ إلى السمع حيث يقول " ومن الذى وصل إلـــى هـذا الباب ، أو ذاق من ذاك الشراب ، ثم قال :

نهاية إِقْـدام العــقــول عِقَـــال *** وأكثر سعى العَالَمِين ضَلالُ

وأرواحنا فى وَحْشةٍ من جُسومنا *** وحاصلُ دنيانا أَذىً وَوَبَـــالُ

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا *** سوى أن جَمْعَنا قِيل وقَالـــوا

لقد تأملت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفى عليلا ولا تروى غليلا ، ورأيت أقرب الطرق طريقة " القـــرآن " أقرأ فى الإثبات قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ ، ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴾، وأقرأ فى النفى قولـــه تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾،و ﴿هَلْ تَعْلَمُ

---

(١) العقيدة النظامية للجوينى : ٢٥/٢ ط الخانجى رواية أبى بكر بن العربى : بتحقيـــق محمد زاهد الكوثرى.

﴿ لَهُۥ سَمِيًّا ﴾ ، ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي " (١) .

" والشهرستاني " في أول كتابه " نهاية الإقدام في علم الكـــلام " يعبر عن حيرته بقوله:

لعَمْري لقد طُفْتُ المعاهد كلها *** وحيَّرت طَرْفي بين تلك المعاهد
فلم أر إلا واضعا كَفَّ حائر *** على ذَقْنٍ أو قارعًا سنَّ نادم (٢).

وسبب هذه الحيرة وذلك الاضطراب أن مذهب السلف يثبـــت منهج القرآن الذي سلكه في إثبات الصفات، وليس بمنهج المتكلمين، وهؤلاء الأشاعرة يتكلمون بمذهب السلف وينهجون في إثباته منـــهج المتكلمين ، وفرق كبير بين منهج القرآن ومنـــهج المتكلميـــن فـــي الإلهيات .

ونجد عند " الأشاعرة " منطقا آخر غير مفهوم فـــي تفســيرهم للعلاقة بين الذات والصفات فهم يقولون : إنها ليست عين الذات كما أنها ليست غير الذات ، وبعبارتهم فليست هي هو ، ولا هي غيره ، لأنهـــا لو كانت هي هو لكان ذلك إنكاراً لوجود الصفات ، والقول بنفيها ، وذلك مذهب المعتزلة ، ولـــو كانـــت غيـــره لأصبحـــت ذواتـــا مستقلـــة قائمـــة بنفسهـــا وذلـــك يوجب التعدد والكثرة(٣) ،

---

(١) العقل والنقل ٩٣/١ . وكثيرا ما يذكر ابن تيمية هذا النص عن الرازي ويقـــول إنـــه يتمثل به في كتاب " أقسام اللذات " وهذا الكتاب غير موجود بمكتبـــات القـــاهرة وذكـــر الزركاني في رسالته عن الرازي أن هذا الكتاب مخطوط بالهند ، انظر رسالة الزركـــاني مخطوطة بكلية دار العلوم .

(٢) انظر مقدمة نهاية الإقدام للشهرستاني:ص٣ تحقيق ألفريد جيوم ط. المثنى– بغداد ١٩٣٤م

(٣) نهاية الإقدام : ٢٠٠–٢١٠ .

وهذا المنطق غير المفهوم جعل الإمام " الغزالى " يـرد علـــيهم فى " المقصد الأسنى " قائلاً : إذا لم تكنِ هى هو ولا هـــى غـيره فماذا تكون إذن ؟ ولا شك أن الذى ألجأهم إلى ذلك المنطق الغريب هو ترددهم بين منهج المعتزلة وبين منهج السلف .

ثم فرقوا بين نوعين من الصفات ، فأثبتوا الصفـــات العقليـة الذاتية ، ونفوا صفات الأفعال مثل صفة الخلق والرزق وقالوا : "إن كل صفة اشتقت من فعله تعالى كالخالق والرازق والمحيى والمميت لم يكن الله موصوفاً بها أزلا " (١).

ولو سألنا الأشاعرة ما الفرق بين ما أثبتوه وما نفوه ؟ لم نجـد لذلك جوابا مقنعا ، لأن العلة مشتركة بين ما أثبتـوه ومـا نفـوه ، وسيبين "ابن تيمية" تهافت أدلتهم جميعها فى فصل خاص بذلك .

والذى نريده هنا : أن المعتزلة والأشاعرة مشتركون فى صفـة النفى ، وليس المعتزلة وحدهم بدعاً فى ذلك ، لأنهم إذا كانوا ينفون الصفات الذاتية فإن الأشاعرة قد نفوا الأفعال، وجعلوا الذات الإلهية معطَّلة عن الفعل أزلا ،فليس الله عندهم خالقا ولا رازقا فى الأزل ، وهم جميعا مشتركون فى تأويل صفات الأفعـــال وكـذا الصفـات الخبـرية كالمجىء ، والإتيـان ، واليـد ، والقبضـة، والعلـو ، والاستواء ، والنزول ، فهذه كلها أخبار مصروفة عـــن ظاهرهـا عندهم ومعطلة عن الدلالة على ما دلت عليه على خلاف بينهم فـى

---

(١) الفَرق بين الفِرَق البغدادى : ٣٣٨- تحقيق محمد بدر- ط . دار المعارف ١٩١٠م .

تفصيل ذلك ، ولم نجد عند الجميع علة فى صرف الآية عن ظاهرها إلا وهى موجودة فى المعنى الذى تؤولت إليه الآية سواء فى ذلك المعتزلة والأشاعرة .

ولما كان الكتاب والسنة هما قطبا الرحى فى كل هذه الخلافات فقد حاول كل من هؤلاء وأولئك أن يستدل على رأيه بطريق أو بآخر بنص من الكتاب والسنة بتأوليه على رأيه ، ولهذا فقد اضطروا جميعاً إلى تجاذب النصوص القرآنية بين الرأى ونقيضه ، فى النفى والإثبات ، والقبول والرد ، وكان التأويل هو المسلك الوحيد إلى كل هذه الآراء المتناقضة .

٦ - نقد منهج المتكلمين فى التنزيه :

تفرع على طريقة المتكلمين فى الاستدلال على وجود الله تعالى أن جعلوا عمدتهم فى تنزيه الرب سبحانه عن النقائص هو نفى الجسمية وما يستلزم ذلك من الصفات ، لأنهم قالوا بحدوث جميع الأجسام لملازمتها للأعراض التى هى الصفات ، فيجب أن يكون الرب منزها عن كل صفة تستلزم التركيب أو الجسمية ، ومن هنا قالوا بنفى جميع الصفات الثبوتية على خلاف بينهم فى تفصيل القول فى ذلك ، بالإضافة إلى نفيهم جميع الصفات السمعية إذا استثنينا أبا الحسن الأشعرى والباقلانى .

وهذا المنهج فى التنزيه ليس بسديد ، لأننا لو جعلنا تنزيه الرب عن صفات المحدثين معلقا بنفى الجسمية ومستلزماتها ، لم نكن قد نزهنا الرب عن شىء من النقائص مطلقا ، لأن نفاة الصفات لابد أن يثبتوا شيئا ولو صفة الوجود،فلو جعلنا تنزيه الرب معلقا بنفى الجسمية ومستلزماتها لكان لنا أن نقول فى صفة الوجود التى يثبتونها نظير ما قالوه هم فيما نفوه من الصفات لأجل تلك العلة .

فنفى الجسمية لا يصح أن يكون سببا يناط به تنزيه الرب سبحانه ، لأننا لو استقرأنا أقوال النفاة وسبب نفيهم لم نجد لديهم علة قد نفوا الصفة لأجلها إلا وهى موجودة فى المعنى الذى تأولوا عليه الصفة أو حملوا عليه الآية.

فالذين يثبتون الصفات الثبوتية وينفون الخبرية كالاستواء أو العلو لأن إثباتها يستلزم الجسمية يقال لهم إن العلم والحياة والقدرة

والإرادة لا تقوم إلا بما هو جسم ، ولا يجوز لهم أن يقولوا إن هذه الصفات الثبوتية يجوز أن يتصف بها ما ليس بجسم ، لأن من حق مثبتي الصفات الخبرية أن يقولوا لهم : ونحن نقول إن الاستواء والعلو يجوز أن يتصف بها ما ليس بجسم أيضا .

وإذا جاز لنفاة الوجه واليدين أن يحتجوا لنفيهم بأن هذه أبعاض تستلزم التركيب ، جاز لمن يثبتها أن يقول لهم : وأنتم تثبتون العلم والسمع والبصر وهذه أعراض تستلزم التركيب أيضاً.

فإذا جوزتم لأنفسكم أن تصفوه بالسمع والبصر مع أنكم تسمون الصفات أعراضا ، جاز لنا أن نصفه بما وصف به نفسه وإن كانت تسمى فى عرفكم أبعاضاً .

والمعتزلة حين يثبتون الأسماء وينفون الصفات لهذه العلة، لامناص لهم من ذلك الإلزام لأنه يجوز لمعارضهم أن يقول لهم : لايتصور حياً عليما قادرا إلا جسماً . فإذا جاز للمعتزلة أن يثبتوا مسمى بهذه الأسماء ليس جسماً ، جاز لمثبتة الصفات أن يقولوا نحن نثبت موصوفاً بهذه الصفات ليس جسماً.

ولابد لجميع المتكلمين والفلاسفة أن يثبتوا فاعلا صانعا للعالم ، ويجوز لكل عاقل أن يقول: إن الفاعل الصانع لايكون إلا جسما يقول"ابن تيمية ":"فقد تبين أن قول من تأول أو نفى الصفات أو شيئاً منها لأن إثباتها تجسيم قول لايمكن لأحد أن يستدل به ، بل ولا يستدل أحد على تنزيه الرب عن شئ من النقائص بأن ذلك يستلزم التجسيم ، لأنه لابد أن يثبت شيئاً يلزمه فيما أثبته نظير ما

ألزمه غيره فيما نفاه " (١) .

فمثل هذه الطريقة فى التنزيه لاتفيد شيئاً فيه .

والمتكلمون يستعملون لفظ الجسم بمعنى لم يعرف فى لغة العرب المتقدمين وأدخلوا فى مسمياته أمورا لم تكن معروفة بينهم فى مسمى الجسم .

فالجسم فى اللغة هو البدن ، والله منزه عن ذلك . والمتكلمون والفلاسفة يستعملون الجسم فيما هو أعم من ذلك ؛ فيقولون : هو المركب من الجواهر الفردة ، أى من المادة والصورة فمن أراد بالجسم هذا المعنى وقال إنه المراد عند العرب ، فقد أخطأ فى ذلك، ومن نفى هذا التركيب عن الله ، فقد أصاب فى النفى لكن أخطأ فى التسمية ، وينبغى أن يستعمل فى ذلك عبارة تبين المعنى المقصود وتكون نصا فى بيان المراد .

وقد يريدون بالجسم كل ما يشار إليه ، وترفع إليه الأيدى عند الدعاء.

وقد يريدون به القائم بنفسه .

وقد يريدون به ما تجوز رؤيته .

يقول ابن تيمية : " ولاريب أن الله موجود قائم بنفسه ، وترفع إليه الأيدى عند الدعاء كما فطر على ذلك جميع عباده ، ولاريب أنه تجوز رؤيته فى الآخرة كما أخبر بذلك فى كتابه ، فإذا سموا هذه المعانى تجسيما ، فلا ينبغى أن نترك ما أخبر الله به عن نفسه فى

---

(١) العقل والنقل ١/٧٤ .

كتابه ونذهب إلى تأويلها لمجرد هذه التسميات الحادثة المبتدعة " (١).

والواجب فى ذلك أن نفصل ما فى لفظ الجسم من إجمال وإبهام ففى الصحاح للجوهرى :

قال أبو زيد : الجسم : الجسد ، وكذلك الجسمان والجثمان .

وقال الأصمعى : الجسمان والجثمان : الجسد ، والأجسم الأضخم.

وقال ابن السِّكِّيت : تجسمت الأمر أى ركبته أجسمه .

ولفظ الجسم قد ورد فى القرآن فى موضعين :

الأول : ﴿وَزَادَهُۥ بَسۡطَةٗ فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِۖ﴾ (٢) .

الثانى : ﴿وَإِذَا رَأَيۡتَهُمۡ تُعۡجِبُكَ أَجۡسَامُهُمۡۖ﴾ (٣) .

وفى هذين الموضعين لم يقصد القرآن شيئا من هذا المعنى الذى أشار إليه هؤلاء المتكلمون من أنه ما تركب من الجواهر الفردة ، أو من المادة والصورة ، وعلى من أراد البيان فى ذلك أن يسأل هؤلاء .

ماذا تعنون بالجسم ؟ فإذا أرادوا به معنى فاسدا ، وجب أن ينزه الله عنه .

---

(١) انظر نقد ابن تيمية لهذه الألفاظ المجملة : الكلمات النقليات مخطوط ص ٣٠ ، ٣١ ؛ مجموع الفتاوى ٥/٦٤ ، ٢٧٦ ، ٢٩٨ - ٣٠٠ ؛ العقيدة الحموية ٤٥٨ من مجموع الرسائل الكبرى ؛ سورة الإخلاص ٦٨-٧٨ ط المنيرية ؛ نقض المنطق ١٢٥ ط . السنة المحمدية ١٩٥١م ؛ منهاج السنة ٢/١٤٥ ، ٤٢١ - ٤٢٥ ط مكتبة ابن تيميه ١٩٨٩م ؛ الفرقان بين الحق والباطل ١٢٦ ط القاهرة ١٣٢٣هـ.

(٢) البقرة : ٢٤٧ . (٣) المنافقون : ٤ .

وإذا عنوا به معنى قد ثبت اتصاف الله به فى الكتاب أو السنة ، فلا يجب أن تنفى هذه المعانى الثابتة لمجرد هذه التسميات المحدثة، ويكفى فى ذلك أن يقال : هو كما وصف نفسه لا كما وصفه هؤلاء، وما وصف نفسه به لا يستلزم التجسيم .

فهذه الطريقة التى سلكوها فى التنزيه مبنية على التلبيس والإبهام فى استعمالات الألفاظ فى غير ما وضعت له ، ولو فرض صحة هذه التسميات لدى المتأخرين ، فإن العرب لم يلاحظوا هذه المعانى فى مسميات الجسم ولم يعتبروها ، بل إثبات هذه المعانى اصطلح عليه طائفة معينة من أهل النظر ، ولا يجب أن يكون مسمى اللفظ فى اللغة عند إطلاقه وقفاً على طائفة معينة ، أو ما لا يعرفه إلا بعض الناس ، ومن التعسف أيضا أن نعتبر هذا المعنى الاصطلاحى هو المعنى العام للفظ وأن نفسره به .

وفضلا عن ذلك فإن المتكلمين قد جمعوا فى منهجهم فى التنزيه بين التشبيه والتعطيل .

فهم وقعوا فى التشبيه أولا ، حيث لم يفهموا من آيات الصفات إلا ما يليق بالمخلوق المحدث ، ولم يفهموا منها صفة تليق بذاته المقدسة .

ثم عطلوا ثانيا بنفيهم ما وصف الله به نفسه لظنهم أن ذلك من صفات المحدثين ، ثم تأولوا آيات الصفات على مذهبهم فى النفى .

ثم وقعوا بعد ذلك فيما فروا منه ، حيث وصفوه بالسلب

والنفى، فشبهوه بالمعلومات التى لا وجود لها خارج الأذهان ، وظنوا أن ذلك أكمل وأبلغ فى التنزيه من وصفه بما وصف به نفسه.

ولو أنصف المتكلمون لسلكوا فى ذلك منهجا علميا ، بأن يفرقوا بين إطلاق اسم ما على الله تعالى وبين إطلاقه على شئ من المحدثات ، لأنه من العسير بل من المحال قياس الغائب على الشاهد ، فالعالم موجود ، والله موجود ، ولا يلزم من اتفاقهما فى مسمى الموجود تماثلهما فى حقيقة الوجود ، والروح موجودة والبعوضة موجودة ، ولا يلزم من اتفاقهما فى مسمى الوجود تماثلهما فى حقيقته ، بل يجرد الذهن من ذلك معنىً كلياً مشتركاً هو مسمى ذلك الاسم عند إطلاقه عن التخصيص والتقييد .

وإذا قيل : موجود ــ على شئ ما ــ وقيل على شئ آخر : موجود ، فوجود كل منهما خاص به عندما يضاف إليه ويقيد به ، فلا يشركه حينئذ غيره عند التقييد والإضافة ، مع أن الاسم حقيقة فيهما معا ومقول عليهما بطريق التواطؤ أو التشكيك والاشتراك المعنوى الذى تتفاضل أفراده فى المعنى المراد ليس الاشتراك اللفظى الذى تتساوى فيه الأفراد ؛ لأن الله سبحانه لا يقاس بخلقه ، فلا يستعمل فى حقه قياس التمثيل أوالشمول ، بل يستعمل فى ذلك قياس الأولى الذى تتفاضل فيه الأفراد فى المعنى المراد .

ولهذا سمى الله نفسه بأسماء ، ووصف ذاته بصفات ، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء ووصف بعضهم بصفات ، فأسماؤه وصفاته

إذا أضيفت إليه فهى مختصة به ، لا يشاركه فيها غـــيره ، وكــذا صفات مخلوقاته إذا أضيفت إليهم ، فهى مِختصة بهم ، ولم يلــــزم من اتفاق الاسمين أو الوصفيـــن عنـــد الإطــلاق عــن الإضافــة والتخصيص اتفاقهما أو تماثلهما فى الحقيقة عند الإضافة ، بل كــل صفة تتبع موصوفها عندما تضاف إليه وتخصصه .

فالله سبحانه سمى نفسه رؤوفا ، وسمى نبيه محمدا – صلـــى الله عليه وسلم – :﴿ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ (١) ووصف نفســـه بالسمع والبصر والحياة ، وجعل للإنسان سمعا وبصـــرا وحيـــاة ، وليست حقيقة هذه الصفات فى الخالق كحقيقتها فى المخلوق ، بـــل كل صفة تتبع موصوفها كمالا ورفعة ، والله سبحانه وتعالى ليـــس كمثله شئ فى ذاته،وكذلك الأمر فى صفاته فهو ليس كمثله شئ فيها.

أما إذا أطلق الاسم أو الصفة وجرد عن التقييـــد والإضافـــة ، فحينئذ لا يكون له وجود إلا فى الأذهان ، ولا تحقق له فى الخارج ، والعقل يفهم من هذا المعنى المطلق قدرا مشتركا بين المسميين .

ولابد من هذا فى جميع ماوصف الله به نفسه مما هو موجـــود فى الإنسان وصفته ، فيفهم من ذلك المعنى مـــا دل عليـــه الاســـم بالمواطأة والاتفاق وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانع مـــن مشاركته غيره له فيما هو مختص به .

---

(١)التوبـــة :١٢٨.

٧ – نقد منهج المتكلمين فى التوحيد :

لقد قسم المتكلمون النوحيد ثلاثة أنواع :

النوع الأول : توحيد الذات :

فقالوا هو واحد فى ذاته لا قسيم له ، وفسروا هذا النوع من التوحيد بأنه تعالى لا يجوز وصفه بصفة ثبوتية ، لأن ذلك يقتضى الكثرة فى القدماء ، فأرجعوا جميع الصفات إلى صفتى العلم والحياة أو العلم والقدرة، ثم قالوا إن صفاته عين ذاته أو هى أحوال له(١) .

وفسروا لفظ الأحد فى قوله تعالى :﴿هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ بأن الأحد هو الذى لا صفة له ولا قسيم له فى ذاته ولا جزء له(٢) ، وحملوا هذا اللفظ على معان مجملة وقالوا : إن هذا معنى لفظ الأحد فى لغة العرب ، والقرآن قد استغنى عن هذه المعانى بوصفه تعالى بأنه : أحد ، صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد .

ولا يوجد فى كلام العرب مطلقا أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى أحدا أو واحدا سواء فى النفى أو الإثبات .

بل المنقول المتواتر عن العرب أن لفظ الأحد يطلق على الذات الموصوفة بالصفات الخاصة بها والقرآن قد نزل بهذه اللغة وعلى هذه العادة فى الخطاب .

---

(١) الملل والنحل للشهرستانى ١/٦٤،٧٠-٧٣، ٩٧-١١٣ ، ١٢٢ ط الأزهر ١٩٦٦م

(٢)انظر فى تفسير لفظ الأحد : أساس التقديس فى علم الكلام للرازى ١٦-١٨ ط . الخيرية .

وفى القرآن آيات كثيرة ذكر فيها لفظ الأحد مسمى بـه من هـو موصوف بصفات قائمة به ، قال تعالى : ﴿ ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴾ (١) ، ﴿ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ﴾ (٢) ، ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ ﴾ (٣)، ﴿ وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴾ (٤)،﴿ وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا ﴾ (٥) إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة.

ولفظ الأحد فى هذه الآيات يراد بها أشخاص موصوفة بصفات قائمة بهم ومميزة عمن سواهم ، فإذا كان لفظ الأحد لا يطلق على ما قامت به الصفات ولا على شيء من الأجسام التى تقوم بها الأعراض لم يكن فى الوجود مسمى يصح أن يطلق عليه لفظ الأحد سوى الله ، لا من الملائكة ولا من الإنس والجن ، بل لا يكون فى الوجود من يصح إطلاق لفظ الأحد عليه فى النفى أو الإثبات ، فإذا قيل :﴿ **لم يكن له كفوا أحد** ﴾ لم يكن فى هذا نفى مكافأة الربِّ إلا عمَّن لا وجود له ، ولم يكن فى الموجودات كلها ما يصح الإخبار عنه بأنه ليس كُفُوًا لله .

وكذلك قوله : ﴿ وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا ﴾ . ﴿ وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا ﴾ ، فإنه إذا لم يكن لفظ الأحد مستعملا إلا فيما ينقسم ولا يتصف ، لم يكن هناك ما يدخل تحت مسمى هذا اللفظ

---

(١) المدثر : ١١ . (٢) النساء : ١١. (٣) التوبة : ٦.

(٤) الكهف : ١١٠. (٥) الكهف : ٣٨.

حتى يقال: ﴿ لَآ أُشۡرِكُ بِرَبِّيٓ أَحَدٗا ﴾ فيكون معنى الآية ولا أشرك بربى ما لم يوجد.

يقول ابن تيمية : " إن اللغة التى نزل بها القرآن لفظ الواحد والأحد فيها يتناول الموصوفات بل يتناول الجسم الحامل للأعراض، ولم يعرف أنهم أرادوا بهذا اللفظ ما لم يوصف أصلا، بل ولا عرف منهم أنهم يستعملونه إلا فى الجسم ، بل ليس فى كلامهم ما يبين استعمالهم له فى غير ما يسميه هؤلاء جسما ، فكيف يقال لا يدل إلا على نقيض ذلك ، ولم يعرف استعماله إلا فى النقيض الذى أخرجوه منه ، وهل يكون فى تبديل اللغة والقرآن أبلغ من هذا (١) .

النوع الثانى : توحيد الصفات :

وهو قولهم لا شبيه له فى صفة من صفاته ، وقد أدرجوا فى مسمى هذا النوع من التوحيد نفى الصفات ، فمن أثبت صفة صار عندهم مشبها ، وزاد بعضهم : فلم يصفه لا بنفى ولا إثبات ، فشبهوه بالممتنع والمعدوم .

ويذهب " ابن تيمية " إلى أنه لا يوجد أحد أثبت قديما مماثلا لله فى صفة من صفاته، أو قال إنه يشاركه فيها أحد من خلقه ، بل من شبه به شيئاً من مخلوقاته فإنما يشبهه فى بعض الأمور وليس وجه المماثلة ، لأنه يمتنع عقلا أن يكون له مثل فى مخلوقاته يشاركه فيما يجب أو يجوز أو يمتنع .

ثم من المعلوم أن كل موجودين لابد بينهما من قدر مشترك ،

---

(١) العقل والنقل: ابن تيمية: ١/٦٤-٦٦ .

كاتفاقهما فى مسمى الوجود مثلا والقيام بالنفس ونحو ذلك ، ونفى ذلك القدر من المشابهة يؤدى إلى التعطيل كما ذهب إلى ذلك الفلاسفة ، فلابد من إثبات خصائص الربوبية فى كل ما يتصف به مما هو مشترك بينه وبين عباده ، ولولا ذلك القدر المشترك لما استطعنا أن نفهم معنى ما خوطبنا به من الصفات الإلهية ، فنثبت له صفاته على وجه لائق به ، لأنه ليس كمثله شيء ، ولما لم يكن فى إثبات ذاته مماثلة بينها وبين بقية الذوات ، فكذلك صفاته ليس فى إثباتها مماثلة لصفات غيره ، فلزم من توحيد هؤلاء تعطيل الصفات تأويلها .

النوع الثالث : توحيد الأفعال:

وهو أشهر الأنواع عند المتكلمين بمعنى أنه واحد فى أفعاله لا شريك له فيها ، وأشهر ما قدمه المتكلمون من أدلة على هذا النوع هو دليل التمانع الذى قرره الجوينى على النحو التالى :

" لو افترضنا وجود إلهين قادرين على الفعل والترك ، وأراد أحدهما تحريك الجسم ، وأراد الآخر تسكينه وقصد كل منهما إلى تنفيذ مراده، فلايخلو الأمر من وقوع أحد الاحتمالات الثلاثة الآتية :

الاحتمال الأول : تقدير حصول مراد كل منهما وذلك محال لما يلزم عليه من اجتماع الضدين .

الاحتمال الثانى:تقدير ارتفاع مراد كل منهما ، وذلك محال أيضا لامتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون ، ولو صح وقوع هذا التقدير لما استحق كل منهما أن يكون إلها لعجزه عن تنفيذ مراده .

الاحتمال الثالث : تقدير نفاذ مراد أحدهما دون الآخـــر ، وحينئـذ فالذى نفذ مراده هو الإله القادر دون غيره (١) .

وهذا الدليل هو المذكور فى جميع كتب علم الكلام والمعتمـــد عند جميعهم عند الاستدلال على الوحدانية ، ثم ظنوا أنه هو الدليـل المذكور فى الآية الكريمة﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ ، فقالوا : إن هذا دليل التمانع .

" وابن تيمية " يوافق المتكلمين على أن الدليل المذكور دليـــل عقلى ، وبرهان تام على امتناع صدور العالم على فاعلين قـــادرين صانعين له ، ولكنه ليس هو الدليـــل المذكـــور فى الآية ، وليســت الآية مسوقة لتقرير ما يسمى بدليل التمانع ، وإنما جـــاءت لتقريـــر وحدة الألوهية ، ومطلوبها هو نفى الكثرة فى الألوهيـــة ونفـــى أن يكون هناك شريك يعبد مع الله، وهذا المطلوب هو الـــذى سـيقت لأجله الآية ليس مما يستدل عليـــه بدليـــل التمـــانع الـــذى ذكـــره المتكلمون.

ودليل التمانع إنما يستدل به على نفى التعدد فـــى الربوبيـــة ، وفرق كبير بين مطلوب الآية وبين مطلوب المتكلمين .

فمطلوب الآية هو : الاستدلال على وحدة الألوهية بفساد العالم، لو وجد من يستحق العبادة مع الله .

ومطلوب المتكلمين: هو نفى أن يكون هناك رب آخر صانع للعالم.

---

(١) الشـــامل فـــى أصـــول الديـــن للجوينـــى(كتـــاب التوحيـــد ٣٥٢) تحقيـــق د. على سامى النشار وآخرون الطبعة الأولى.

ومن الإنصاف أن نشير هنا إلى أن " ابن رشد " قد تعرض لنقد هذا الدليل فى " مناهج الأدلة " وبين أن الدليل الذى تؤدى إليه الآية غير الدليل الذى استنتجه المتكلمون منها ، وبين أن الآية لا تشتمل على دليل التمانع .

ولكن "ابن رشد" لم يتنبه إلى الفرق بين مطلوب الآية وبين مطلوب دليل التمانع ، وقال : إن العالم ليس بفاسد ، إذاً هناك إله واحد ، ولهذا لم يفرق بين توحيد الربوبية الذى يستدل عليه بدليل التمانع وبين توحيد الألوهية الذى سيقت لأجله الآية الكريمة، وهذه التفرقة نجدها واضحة وحاسمة فى مذهب "ابن تيمية "، فهو يفرّق بين نوعين من التوحيد.

النوع الأول : توحيد الربوبية بمعنى أن صانع العالم واحد لا شريك له ، وهذا النوع من التوحيد كان معروفاً لدى مشركى العرب ، وكانوا مع شركهم يقرون بأن الله رب كل شيء وخالقه ، ولقد سجل القرآن اعترافهم بذلك فى كثير من الآيات﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ... ﴾ (١) ، بل عامة من أشرك مع الله غيره فى عبادته كان يعترف بأن معبوده مملوك ومخلوق لصانع هذا العالم ، كما كان يقول المشركون فى تلبيتهم " لبيك لا شريك لك ، إلا شريكا هو لك ، تملكه وما ملك " وإنما كان الشرك الذى وقع فى العالم هو اتخاذ آلهة كثيرة تعبد مع الله واتخاذ وسائط بينه وبين خلقه، وهذا الشرك هو الذى جاءت لأجله الرسل ، وأنزلت لإبطاله الكتب وأقيمت الأدلة والبراهين لإبطاله .

---

(١) الزخرف : ٨٧ .

النوع الثانى:توحيد الإلهية وهو ألا يعبد مع الله غــيره ، وهومتضمــن للنوع الأول ، فكــل توحــيد للإلهية هو توحيد للربوبية ولاعكس.

وفى هذا النوع يتحقق قول المسلم : " **لا إله إلا الله** " ، وذلــك بألا يشرك بعبادة ربه أحداً ، وأن يقيم الدين كله لله .

ولم يتعرض المتكلمون لهذا النوع من التوحيد ، ولم يتنبه أحــد منهم إليه مع أنه قطب رحى القرآن ، لأنه يتضمــن التوحيــد فــى العلم والقول، والتوحيد فى الإرادة والعمل ، **فالأول** : كما فى سورة " الإخلاص " ، فهو توحيد محض يتضمن نعوت الكمال لله وإثبــات صفاته وأسمائه ولقد استغنى بها القرآن عن هذه الألفــاظ المجملــة والمعانى المبهمة التى استعملها المتكلمون . والثانى : كما فى سورة " الكافرون " فإنه يتضمن إخلاص الدين كلــه لله ، ولذلــك كــانت سورة "الإخلاص " تعدل ثلث القرآن لأنها براءة من التعطيل بإثبات صفات الله وأسمائه وبراءة من الشرك بإخلاص العبادة كلها لله .

والمتكلمون لم يفرقوا بين هذين النوعين من التوحيد وخلطــوا فــى دليلهم بين معنى الألوهية وبين معنى الربوبية ، وظنوا أن الألوهيــة هى القدرة على الاختراع ، ومن أقر بأن الله هــــو القــادر علــى الاختراع دون غيره ، فقد أخلص الدين كله لله ، ومن هنا لجأوا إلى تــقرير أدلة الربوبية وظنوا أنها المذكورة فى الآية الكريمة :﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ..﴾ (١)، وليس الأمر كما ذهبوا إليه ،

---

(١) الأنبياء : ٢٢ .

بل الإله الحق هو الذى يستحق أن يعبد دون غيره، فهو إلـــه بمعنـــى مألوه لا بمعنى آله ، وتوحيد الألوهية هو الـــذى جـــاءت لإقـــراره الرسل وأنزلت الكتب وأقيمت البراهين لدفع الشرك الواقع فيه .

وهذا لب التوحيد وجوهره ، وبه نيطت وظيفة كل رسول كمـــا قال تعالى: ﴿ وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ ﴾(١) ، ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴾(٢) ، وكان كـــل رســـول يوجه هذا النـــداء إلـــى قـــومه :﴿ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ .. ﴾ (٣).

والشرك الذى وقع في هذا النوع هو الذى سيقت الآية لإبطالـــه، وهـــو الذى تبرأ منه إبراهيم – عليه السلام –حين قال لقومه:﴿ ... إِنَّنِى بَرَآءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴾ (٤) .

أما الاعتراف برب خالق للعالم ، فهذا قد أقر به المشـــركون ، ولم تأت الآية لتقرير هذا النوع ، ولو كان الإقرار بالربوبية وحدها كافياً فى الإيمان لما كان المشركون مع إقرارهـــم بـــها مشـــركين ولخرجوا بإقرارهم بالربوبية عن مسمى الشرك .

---

(١) الزخرف : ٤٥ .

(٢) الأنبياء : ٢٥ .

(٣) هـــود : ٥٠ .

(٤) الزخرف : ٢٦ .

منهجنا فى تحقيق المخطوط

*****

اتبعنا فى تحقيق هذا النص المنهجَ الآتى :

١ – تخريج الآيات القرآنية .

٢ – تخريج الأحاديث الواردة بالنص مع الإشـــارة إلـــى درجـــة الحديث سواء كان صحيحا أو ضعيفـــا أو موضوعـــا علـــى قـــدر الاستطاعة .

٣ – ترجمة الأعلام الواردة والتعريف بالفرق التى أوردها المؤلـف والإشارة إلى مصادرها .

٤ – تصويب بعض الأخطاء الموجودة فى النص والتى اعتبرناهـــا خطأ من الناسخ ، بعضها أخطاء لغوية وبعضها إملائية ، وبعضـــها فى الآيات القرآنية كما هو مبين فى موضعه .

٥ – إضافة بعض الكلمات التى اعتبرناها سقطت سهوا من الناســـخ وكان لابد من إضافتها ليستقيم المعنى الذى أراده المؤلف . وهـــى إضافات قليلة وفضلنا وضعها بين معقوفتين [ ] تمييزا لها عن النص الأصلى مع الإشارة إلى ذلك فى الهامش .

٦ – بعض التعليقات التى رأيناها ضرورية فى موضعـــها تجليـــة للموقف وتوضيحا للرأى .

٧ – الإشارة إلى مذهب السلف فـــى بعـــض المســـائل المذكـــورة ومقارنته برأى المؤلف .

٨ – تقسيم النص إلى فقرات مع اختيار عنوان مناسب لكل فقـــرة ووضعه بين معقوفتين .

وصف نسخة المخطوط

****

اعتمدنا فى نشر هذا الكتاب على النسخة المصورة فى معهد المخطوطات التابع لجامعة الدول العربية تحت رقم ١٩ توحيد عن نسخة موجودة ببلدية الإسكندرية تحت رقم ٢٠١٤ ، وهى بخط نسخ عادى واضح تم نسخه سنة ٥٩٠هـ ، أى بعد وفاة المؤلف بـ (١١٤) سنة : واللوحة عبارة عن صفحتين مقياس كل صفحة ١٣×١٨سم ، وعدد لوحاتها (٤٠) لوحة ، ومسطرتها (١٥) سطرًا، وعدد كلمات السطر الواحد ما بين ٧: ٩ كلمات ، وتشغل الكتابة فى كل صفحة ٥ر٩×١٣سم من الصفحة .

وقد كتب على رأس صفحة العنوان على شكل مثلث مقلوب :

" كتاب الإشارة إلى مذهب أهل الحق ، تصنيف الشيخ الإمام العالم الزاهد الورع الفاضل أبى إسحاق إبراهيم بن على بن يوسف الفيروزآبادى قدَّس الله روحه ونوَّر ضريحه ونفعنا بعلمه آمين .. آمين .. آمين ..

والله المستعان والحمد لله وحده .

" وصلَّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم "

وتحت هذا العنوان كُتب ما يلى :

" نظره داعيًا لمالكه بطول البقاء ، العبد الحقير الفقير الشاكى إلى الله عبد الحق بن حسين......غفر............ والمسلمين ".

وكُتب بالهامش الأيسر وفى شكل عرض وبطول صفحة العنوان ما يلى :

" واختلف فى البقاء وذهب أبو الحسن الأشعرى وأتباعه إلى أنّ الله تعالى باق ببقاء يقوم به ، وذهب القاضى إمام الحرمين إلى نفيه وهو الحق . قاله فخر الدين محمد بن محمد بن عمر الرازى .

ويوجد بالهامش الأيمن كلام غير واضح .

وفى الهامش الأعلى فوق العنوان يوجد ختم لعله ختم كتب خانه الأستانة بتاريخ ١٨٠٣هـ والله أعلم .

وليس على المخطوط أى صيغة سماع أو بلاغ .

وفى الصفحة الأخيرة كتب اسم الناسخ وتاريخ النسخ .

" كتبه شيخنا العبد الفقير إلى الله تعالى الشيخ العالم.............عام .... وتحته "وفى الحديث إذا مات العبد قال الناس ما خلَّف ، وقالت الملائكة ما قدَّم . وبالإسناد الصحيح عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : لما كانت ....

وذيلت هذه العبارة بختم لما أتبين معالمه .

وقد بدأ المخطوط بالبسملة ثم بمقدمة للمؤلف بدايتها :

" أما بعد فإنِّى لما رأيت قومًا ينتحلون العلم ، وينسبون إليه وهم من جهلهم لا يدرون ما هم عليه ، ينسبون إلى أهل الحق ما لا يعتقدونه ولا فى كتاب هم يجدونه ، لينفروا قلوب العامَّة من الميل إليهم ، أحببت أن أشير إلى بطلان ما ينسب إليهم بما أذكره من اعتقادهم .... " .

وانتهى المخطوط بعبارة :

" والحمد لله وحده وصلَّى الله على سِيدنا محمــد وعلــى آلــه وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين ، والله الموفق ، وعليــه التكلان وبه المستعان .

يوجد على هوامش بعــض الصفحــات بعــض التصويبــات وإضافات يسيرة بخط الناسخ نفسه سنشير إليها إن شاء الله تعــالى أثناء التحقيق . وقد أخذ الناسخ بنظام التعقيبة وهى أن يشــير فــى الهامش الأسفل فى الصفحة(أ) من كل لوحة بكلمة هـــى مفتــاح (أو تعقيبة) للدلالة على بداية الصفحة التالية ، وقد الــتزم الناســخ بذلك فى لوحات المخطوط كلها عدا اللوحة ١٨ ، واللوحة ٣٩ .

وقد خلت النسخة من أية عناوين للفصول أو عناوين جانبية .

كتاب الاشارة الى مذهب اهل الحق تصنيف

الشيخ الامام العالم الزاهد الورع الفاضل ابي

اسحاق ابراهيم بن علي بن يوسف الفيروزبادي

قدس الله روحه ونور ضريحه

ونفعنا بعلمه

امين امين

امين

والله المستعان والحمد لله وحده

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

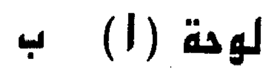
غلاف المخطوط

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام ابو اسحق ابراهيم بن علي بن
يوسف الفيروزبادي رحمه الله اما بعد فاني
لما رايت قوما ينتحلون العلم وينسبون اليه
وهم من جهلهم لا يدرون ما هم عليه ينسبون
الى اهل الحق ما لا يعتقدونه ولا في كتابهم
يجدونه لينفروا قلوب العامة من الميل اليهم
ويامرونهم ابدا بتكفيرهم ولعنهم احببت ان
اشير الى بطلان ما ينسب اليهم مما اذكره من اعتقادهم
وانا مع ذلك املي لا بطول ولي دعوى لا علم ولكن
شرعت فيما شرعت مع اعترافي بالتقصير وعلمي
بان ناصر الحق كثير ليرجع الناظر فيما جمعته
عن قبول قول المضلين ويدين الله عز وجل
بقول الموحدين المحققين فقد روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال اذا العز ... اخر

لوحة (١) أ

هذه الامة اولها فمن كان عنده علم فليظهره
فان كاتم العلم ككاتم ما انزل الله عز وجل
على محمد ومقصدي بذلك النصيحة فلن يكمل
المومن ايمانه حتى يرضى لاخيه المومن ما يرضاه
لنفسه ويروى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال
من كتم اخاه نصيحة او علما يطلبه منه لينتفع
به احرمه الله فضل ما يرجوا نسال الله تعالى
ان لا يحرمنا رحمته وان يدخلنا جنته فمن ذلك
انهم يعتقدون ان اول ما يجب على العاقل البالغ
المكلف القصد الى النظر والاستدلال المؤديان
الى معرفة الله عز وجل لان الله عز وجل امرنا
بالعبادة فقال عز وجل وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين والعبادة لا تصح الا بالنية
لقوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات
والنية هي القصد تقول العرب نواك الله بحفظه



لوحة (أ) ب



الأشعري فهو معلم الطريق وهو على الحق المبين كما
انشد بعض الاصحاب

اذا كنت في علم الاصول موافقا لعقدك قول الاشعري المسدد
وعاملت مولاك الكريم مخالصا بقول الامام الشافعي المويد
واتقنت حرف بن العلا مجودا ولم تك في الاعراب راي المبرد
فانت على الحق اليقين موافق شريعة خير المرسلين محمد

فاما قول الجهلة بحرشا فعيه الفروع حنبلية الاصول
لم يعتد به لان الامام احمد بن حنبل رضي الله عنه
لم يصنف كتابا في الاصول ولم ينقل عنه في كتب شي اكثر من صبره على
الضرب والحبس حين دعوه المعتزله الى المقالة بخلق المرافقه
القران فلم يوافق ودعى الى المناظرة فلم يناظر والاتباع
لمن صنف في ذلك وتكلم فيه وقمع المبتدعه بالادلة
القاطعة والحجج الباهره اولى واحرى واذا كان النبي
صلى الله عليه وسلم مع جلالة قدره وعلو منزلته
واظهاره المعجزات والدلايل والايات لم يخل من عدو وشاني

لوحة (٣٨) أ

وحاسد فاسق ينسب اليه ما ليس هو عليه واصحابه
المقطوع لهم بالجنه فكذلك فيمن نزلت درجتهم اولى
واحرى ان لا يسلم من ذلك ينبغي للعاقل المكلف اذا
سمع عن هذه الطايفه اعني الاشعريه ما ينفر قلبه
عنه ان لا يبادر بالتصديق لذلك فليس تصديق
من صدقه اولى من تصديقهم في انكارهم فيما ينسب
اليهم من خلق القران وغيره ولان المسلم لا يجوز
له ان يكفر المسلم بالتقليد من غير نص في حاله ولا
يثبت في امره قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا ان
جاءكم فاسق بنبا فتثبتوا بقراة من قرا ان تصيبوا قوما
بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين فمن كان مقصوده
معرفة اهل الحق عليه والرجوع عن تكفيرهم ولعنهم
فليعتبر بما اشرنا اليه يصل الى مقصوده
والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه
وسلم تسليما كثيرا الى يوم الدين والله الموفق وعليه التكلان وبه المنان

لوحة (٣٨) ب

نهاية المخطوط

كتبه شيخنا العبد الفقير إلى الله تعالى [illegible]

[illegible] شيخنا [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] عام [illegible]

[illegible]

[illegible] قال النبي ما خلف [illegible] الملائكة [illegible]

[illegible] [illegible]

[illegible] طالب [illegible]

[illegible]

[illegible] القرآن [illegible]

[illegible] على ان لا [illegible]

[illegible]

[illegible] خيراً ما [illegible]

[illegible]

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن على بن يوسف الفِيروزباذِى – رحمه الله –: أما بعد .. فإنِّى لمَّا رأيتُ قوماً ينتحِلون العلم ويُنْسَبون إليه ، وهم من جَهْلِهم لا يَدْرون ما هم عليه، يَنْسِبُونَ إلى أهل الحقِّ ما لا يعتقدونه ، ولا فى كتابٍ هُم يجدونَهُ ، ليُنَفِّروا قلوب العامَّة من المَيْل إليهم ، ويأمرونهم أبدًا بتكفيرهم ولَعْنهم (١) ، أحببتُ أن أشير إلى بُطْلان ما يُنْسَب إليهم ، بما أذكره من اعتقادهم –وأنا مع ذلك مُكرَه لا بَطَل، ولى دَعْوَى لا عمل – ولكن شَرعتُ فيما شرعتُ – مع اعترافى بالتقصير، وعِلْمى بأنَّ ناصرَ الحقِّ كثير–، ليرجِعَ النَّاظِرُ فيما جمعتُهُ عن قبول قول المُضِلِّين ، ويَدين اللهَ عزَّ وجلَّ بقَول المُوحِّدين المُحقِّقينَ .

فقد رُوى عن النَّبىِّ صلَّى الله عليه وسلم أنَّه قال : (**إذا لَعنَ** ١–ب **آخرُ / هذه الأُمَّة أوَّلَها ، فمن كان عنده عِلمٌ فَلْيُظْهِرهُ ، فإنَّ كاتمَ العلْمِ ككاتِمِ مَا أنزلَ الله عزَّ وجلَّ على محمَّد**) (٢) . ومَقْصِدِى بذلك النَّصيحة .

---

(١) يشير المؤلف بذلك إلى الخلاف الذى وقع فى عصره بين الحنابلة والأشاعرة ، وما جرى حوله من تبادل الاتهامات .

(٢) ورد هذا الحديث بألفاظ مختلفة فى : ابن ماجة ٩٦/١–٩٧ (المقدمة، باب من سُئل عن علم فكتمه) ط الحلبى ؛ وأخرجه ابن عساكر فى ☹ تاريخ دمشق ، ٨٩٨/١٥) بسنده عن معاذ بن جبل مرفوعاً ؛ وأخرجه الديلمى (٦٦/١/١)؛ قال الألبانى فى سلسلة الأحاديث الضعيفة ١٤/٤ط المكتب الإسلامى بيروت ١٩٧٢م حديث رقم(٥٠٦): حديث منكر. ثم قال: " وقد روى من حديث جابر نحوه ولفظه : إذا لعن آخر هذه الأمة أولها فمن كتم حديثاً فقد كتم ما أنزل الله " .

فلن يُكمِلَ المؤمنُ إيمانَه حتى يَرضى لأخيه المؤمن ما يرضاه لنفسه (١) . ويُروى عنه عليه الصلاة والسلام أنَّه قال : (**مَنْ كَتَمَ أخاه نصيحةً أو عِلْماً يَطْلُبُهُ منه لينتفع به حَرَمَه اللهُ فَضْلَ ما يَرجو**) (٢). نسأل الله تعالى أن لا يَحْرِمنا رحمته ، وأن يُدخلنَا جَنَّته.

١-[النظر أول الواجبات]

فمِن ذلك:أنَّهم يعتقدون أنَّ أَوَّل مَا يَجِبُ على العاقل البالغ المُكلَّف القَصْدُ إلى النَّظر والاستدلال المُؤدِّيَينِ إلى معرفة الله عزَّ وجلَّ (٣)؛

---

(١)هذا معنى حديث عن أنس بن مالك رضى الله عنه فى : البخارى ١٢/١ (كتاب الإيمان ، باب من الإيمان أن يحبَّ لأخيه ما يحب لنفسه)؛ مسلم ٦٧/١-٦٨ (كتاب الإيمان-باب الدليل على أن من خصال الإيمان..)؛ سنن ابن ماجه ٢٦/١ (المقدمة ، باب فى الإيمان) ؛ مسند أحمد ١٧٦/٣ ، ٢٠٦ ، ٢٥١. ط دار المعارف ١٩٤٩م .

(٢) لم نعثر على نص الحديث الذى ذكره المؤلف ،وهناك أحاديث كثيرة بنفس المعنى وأورد ابن ماجة"من كتم علما مما ينفع الله به الناس.. ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار"حديث رقم ٢٦٠ .

(٣) حكى الجوينى أقوال أئمة المذهب فى أول واجب على المكلَّف فقال : ذهب بعض الأشاعرة إلى أن أول واجب على المكلف معرفة الله تعالى ، وذهب المحقِّقون إلى أن أول واجب عليه النظر والاستدلال المؤدِّيان إلى معرفة الصانع " ولما كانت المعرفة بالله هى أول الواجبات فإن النظر المؤدِّى إليها يكون واجباً بوجوبها من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، بينما يرى بعضهم أن النظر فى ذاته واجب، وقال أبو بكر بن فورك: إن أول واجب على المكلف هو إرادة النظر المؤدِّى إلى المعرفة ، ويرى الباقلاَّنى أن أول الواجبات التى فرضها الله على العباد هو النظر فى آيات الله والاعتبار بمقدوراته والاستدلال عليه بآثاره .

ويذهب المعتزلة إلى القول بأن معرفة الله تعالى ليست ضرورية وإنما هى بالنظر والاستدلال ولذلك كان أول واجب على المكلف هو النظر المؤدى إلى المعرفة .

راجع – الإنصاف فيما يجب اعتقاده للباقلانى ص٢٢ تحقيق محمد زاهد الكوثرى ط الخانجى؛ شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص٣٩-٤٧ تحقيق د. عبد الكريم عثمان ط. القاهرة ١٩٦٥م ؛ الشامل فى أصول الدين للجوينى ص١١٩-١٢٠.

لأنَّ الله عز وجلَّ أمرَنا بالعبادة ، فقال عز وجلَّ : ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ .. ﴾ (١).والعبادةُ لا تَصحُّ إلا بالنيِّة ،

٢-أ لقوله عليه الصلاة والسلام(**إنَّما الأعمال بالنِّيات**)(٢) . والنيةُ هى القصدُ . تقول العربُ: نَوَاك(٣) اللهُ بحفظِهِ / أَى قَصدَكَ اللهُ بحفظِه . وقَصْدُ مَــنْ لا يُعرفُ مُحَالٌ ، فَدلَّ [ذلك على] (٤) وجوبِ النَّظرِ والاستِدلالِ ، ولأنَّ ما لا يُتَوصَّلُ إلى الواجب إلاَّ به يكــون واجبــاً كالواجب ، ألا تَرى أنَّ الصلاة لمَّا كانت واجبةً ثُمَّ لا يُتوصَّلُ إليــها إلا بالطَّهارة صارت الطَّهارةُ واجبةً كالواجب . فكذلك أيضــاً فــى مسألتنا ، لأنَّه إذا كانت مَعرفِةُ الرَّبِّ عزَّ وجلَّ واجبةً ثــمَّ بــالتقليد لا يُتوصَّلُ إليها دَلَّ علي وُجوبِ النَّظر والاستدلال المؤدِّيَيْــن إلــى ذلك . فقد أمرَنا الله عز وجلَّ بذلك ودعا إليه ، فــقال عز وجلَّ :

﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ .. ﴾ (٥) .

---

(١)البينــة : ٥ .

(٢) ورد هذا الحديث بلفظه فى مواضع مختلفة فى: صحيح البخارى (كتاب بدء الوحى ، باب إنما الأعمــال بالنيــات (١) أطرافــه ٥٤ ، ٢٥٢٩ ، ٣٨٩٨ ، ٥٠٧٠ ، ٦٦٨٩ ، ٦٩٥٣) ؛ صحيح مسلم (٥٠٣٦) الإمارة باب بيان قوله صلى الله عليه وســلم (**إنمــا الأعمال بالنية**) وأنه يدخل فيه الغزو وغيره من الأعمــال ، ســنن أبــى داود (٢٢٠١ الطلاق ، باب ١١) ؛ مسند الإمام أحمد (١٠٨٦٨) عن أبى هريرة) .

(٣) نَواك الله بحفظه ، نَوَاه الله : حَفِظه ، قال ابن سيده : ولست منه على ثقـــة . وفــى التهذيب قال الفرَّاء : نواك الله أى حفظك الله وأنشد : يا عمرو أحسن نواك الله بالَّرسد ... البيت . انظر لسان العرب ، مادة (نوى) .

(٤) ما بين المعقوفتين [ ] ليس فى الأصل وأضفناه لحاجة السياق إليه .

(٥) يونس : ١٠١ .

﴿ أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝٥٨ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴾ (١) .
﴿ أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ۝٦٨ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ ﴾ (٢) . ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝١٧ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴾ (٣) الآية ، وقال عز وجلّ - إخباراً عن إبراهيم عليه الصلاة والسلام - : ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا / ٢-ب رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴾ (٤) الآيات . وأمرَنا باتِّباعه فقال عز وجلَّ : فاتبعوا ﴿ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ ﴾ (٥) .

فمَن أنكر النَّظر والاستدلال لايخلو: إمَّا أن يُنكِر بدليلٍ ، أو بغير دليلٍ ، أو بالتقليد فإن أنكرَهُ بغير دليل لا يُقبلُ منْه ، وإن أنكرَهُ بالتقليد ، فليس تقليدُ مَنْ قلَّدَهُ بأَوْلى من تَقليدِنا ، وإن أَنكرَهُ بدليلٍ فهو النظر والاستدلال الذى أنكره والنظر لا يزول بالنَّكير فبطل دَعواهُ وثبتَ ما قُلناه .

٢- [إيمان المقلِّد]

ثمَّ يعتقدون أنَّ التقليدَ فى معرفة الله عزَّ وجلَّ لا يجوز ، لأنَّ التقليد قبولُ قول الغَيْر منْ غير حُجَّةٍ ، وقد ذمَّهُ اللهُ تعالى فقال عزَّ وجلَّ : ﴿ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ

---

(١) الواقعة : ٥٨ ، ٥٩ .
(٢) الواقعة : ٦٨ ، ٦٩ .
(٣) الغاشية : ١٧ ، ١٨ .
(٤) الأنعام : ٧٦ .
(٥) الحج : ٧٨ .

عَلَيۡهِ ءَابَآءَكُمۡۖ ﴾ (١) لمَّا قالوا : ﴿ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقۡتَدُونَ ﴾ (٣) . ولأنَّ المُقْتَدِينَ تتساوى أقوالُهُم ، فليس بعضهم بأولى مِنْ بعضٍ ، ولا فرق بين النَّبيِّ والمُتَنَبِّي في ذلك .. / ٣-أ

وإذا كان الأنبياء – مع جَلالة قَدْرهم وعُلوِّ منزلتهم – لم يدعوا النَّاسَ إلى تقليدهم من غير إظهارِ دليلٍ ولا مُعجزٍ – فمَن نزلت درجته عن دَرجتهم ؛ أولى وأحرى أن لا يُتَّبع فيما يَدعو إليه من غير دليل ، فعلى هذا لا يجوز تقليد العالِم للعالِم ، ولا تقليد العاميِّ للعاميِّ ، ولا تقليد العاميِّ للعالِم ، ولا تقليد (٤) (العالِم للعاميِّ .

فإن قيل : لِمَ جوَّزتهم تقليد العاميِّ للعالِم) (٤) في الفُروع ولِمَ لا تُجيزوها في الأصول ؟.

قيل لأنَّ الفروع التي هي العبادات (٥) دليلها السمع ، وقد يصل إلى العالِم من السمع ما لا يصل إلى العاميِّ ، فلَمَّا لم يتساويا في معرفة الدليل (٦) جاز له تقليده ، وليس كذلك الأصل الذي هو معرفة الربِّ عزَّ وجلَّ فإنَّ دليله العقل ، والعاميُّ والعالِم في ذلك سواء ؛ فإنَّ العالِم إذا قال للعاميِّ : واحد أكثر من اثنين لا يُقبل منه من غير دليل ، فإنَّ الفَرْق بينهما ظاهرٌ (٧) .

---

(١) الزخرف:٢٤.وفي الأصل (أباكم). (٢) في الأصل (أبانا) .

(٣) الزخرف: ٢٣ (٤-٤) مكتوب بالهامش .

(٥) في الأصل (العادات) . (٦) في الأصل (الديل) .

(٧) اختلف المتكلمون حول إيمان المقلد وهل إيمانه صحيح أو هو ناقص الإيمان على أقوال كثيرة ، والمقلد هو من يقلد الغير من غير دليل في الأقوال والأفعال والاعتقادات والمؤمن هو من يقبل قول الغير بدليله. وقد جمع الإمام ابن حزم أقوال العلماء فيمسألة=

٣- [حـــدوث العـالـم]

ثمَّ يعتقدون أنَّ لهذا العَالَم صانعًا صنعَه ، ومُحْدِثـاً أَحْدثـه ، ومُوجِداً (١) أَوْجده من العَدَم إلى الوجود لأنَّه حال وجوده وهو شيٌ موجودٌ موصوفٌ / بالحياة والسمع والبصر لا يقدر أن يُحدِث فـي ٣-ب ذاتـه شـيئاً ففي حال عدمه - وهو ليس بشيء - أَولى وأَحـرى ألاَّ يُوجِد (٢) نفسه ، ولأنه لو كان مُوجِدًا لنفسِه لَم يكنْ وجوده اليوم بأولى من وجودِه غداً ، ولا وجودُه غداً بأولى من وجودِه اليـوم ، ولا كَونُهُ أبيض بأولى من كونِهِ أسودَ ، فدلَّ على أنَّ له مُخَصِّصًـا

= إيمـان المقـلد وهـل هـو صحيح أم لا . فحكى إجماع الأشاعرة إلا السمنانى علـى أن الإيمان لا يكون صحيحاً إلا لمن استدل ، وقال الطبرى : من بلغ الاحتلام من الرجال والمحيض من النساء وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال .

وحكى ابن حزم أن أهل العلم والإسلام على أن كل من اعتـقد بقـلبه اعتقاداً جازمًـا لا يرقى إليه شك ونطق الشهادتين بلسانه وآمن بكل ما جاء به الرسول وتبرأً من كل مـا يناقضه فإنه مؤمن مسلم وليس يجب عليه غير ذلك. واستدل القائلون بوجوب الاسـتدلال ورفض التقليد بأن آيات القرآن الكريم كلها على ذمِّ المقلدين لآبائهم . قال تعالى : ﴿ **إنـا وجدنا آباءنا على أمَّةٍ وإنا على آثارهم مقتدون ..** ﴾ ، وغيرها كثير فى القرآن الكريـم. ومن هنا قال أصحاب هذا الرأى إن إيمان المقلد غير صحيح . ويفرِّق ابـن حـزم بيـن التقليد والاتباع والاقتداء . فالأخذ عن الرسول اتباع واقتداء واجب على كـل مسـلم ولا يسمَّى هذا تقليداً وإنما هو إيمان وطاعة لله ورسوله ، ومقصود الآيات التى استدل بها من قال بذمِّ التقليد هو متابعة الآباء فى غير طاعة الله ورسوله . فهذا هـو التقليـد المذمـوم المحرَّم ، كما ناقش الإمام ابن تيمية موضوع إيمان المقلد فى كتابه الإيمـان ص١٦٨ ط. أنصار السنة ١٩٧٦م. وراجع شعب الإيمان للبيهقى ٩٢/١ الطبعة الأولى القاهرة.

(١) فى الأصل (وموجوداً) .

(٢) فى الأصل (أولى وأحرى لأن يوجد نفسه) وبهذا لا يستقيم المعنى .

يُخصصِّه ومُوجدًا (١) يُوجده . قال الله تعالى : ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ... ﴾ (٢) .

٤-[صفة الوحدانية]

ثمَّ يعتقِدون أنّ مُحْدِث العَالَم هو اللهُ عزَّ وجلَّ ، وأنَّهُ واحد أحد ؛ لأنَّ الاثـنين لا يجرى أمرهُما على النِّظام ، لأنهُمَا إذا أرادا شـيئاً لا يخلو إمَّا أن يتمَّ مُرادهمـا جميعـاً أو لا يتـمَّ [مرادهمـا جميعـاً أو يتم] (٣) مراد أحدهما دون الآخر .

فإن لَمْ يتمَّ مرادُهُما جميعا ؛ بَطلَ (٤) أَنْ يكونَا إلهَين ، ومُحـالٌ أَن يتمَّ مرادهما جميعاً (٤) . لأنَه قد يريدُ (٥) أحدهما إحيـاءَ جسـمٍ والآخرُ يُريدُ إماتَتهُ ، والإنسانُ لا يكونُ حياً ميتاً فى حَالةٍ واحـدةٍ . وإن تواطآ فالتواطؤ أيضاً لا يكون إلاَّ / عن عجزٍ ، وإن تَمَّ مـرادُ أحدهما دون الآخر ، فالذى لم يتمَّ مرادُهُ ليس بإلهٍ ؛ لأنَّ من شروط الإله أن يكون مُريـداً قادراً؛ فدل على أنَّ الله عزَّ وجَلَّ واحدٌ أحدٌ . قال الله عَزَّ وجلَّ:﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ﴾ (٦) . وقـال عـز وجـلَّ : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (٧) .

٤-أ

(١) فى الأصل (وموجوداً) . (٢) الروم : ٢٢ .

(٣) ما بين المعقوفتين [ ] ساقط فى الأصل . (٤-٤)مكتوب بالهامش.

(٥)فى الأصل(لأنه يوريد)وأضفنا(قد) لحاجة السياق . (٦)البقرة : ١٦٣ .

(٧) الأنبياء : ٢٢ . وقد أشار المؤلف فى هذه الفقرة إلى دليل التمانع المعروف ، والـذى استنبطه المتكلمون من الآية الكريمة المذكورة ، وشرح المؤلف على النحو المشار إليـه ، وقد اعترض على هذا الدليل ابن رشد الفيلسوف وقال إن الفرض الذى سلكه الأشـاعرة فى الآية يمكن معارضته بفرض آخر كأن يقال باتفاق الإلهين على تحريك الجسم فى =

٥ ـ [صفـــة القِـــدَم]

ثمَّ يعتقدون أنَّ الله عز وجلَّ قديمٌ (١) أزليٌّ أبداً كـــان ، وأبـــداً

= وقت واحد . وصرح بأن الآية تشتمل على قياس شرطى متصل وليس قياساً شـــرطياً منفصلاً ، كما اعترض على نفس الدليل ابن تيمية وقال إن فهم المتكلمين للآيـــة حسـب دليل التمانع يدل على نفى أن يكون هناك ربَّان صانعان للعالم وهذا لم يقـل بـه أحـد . والآية سيقت لنفى أن يكون هناك إلهان اثنان يستحقان العبادة ، فهى تنفـى التعـدد فـى الالوهية لأن المشكلة التى واجهت الأنبياء فى أممهم التعدد في المعبودين وليس تعدداً فـى الخالقين للعالم ، ولهذا فإن الفساد الذى نفته الآية**﴿ لو كان فيهما ألهة إلا الله لفسدتا ﴾**غير الفساد الذى نفاه دليل التمانع كما فهمه المتكلمون .

(١) الذى أجمع عليه سلف الأمة أن الله سبحانه وتعالى هو " الأول والآخـر " أول بـلا ابتداء وآخر بلا انتهاء، أمَّا صفة القِدم فلم ترد وصفاً لله تعالى أبداً لا فى كتاب الله ولا فى سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، ولم ترد فى القرآن إلا مرة واحدة وصفاً للعرجون بأنه قديم ، والحديث المروى عن أسماء الله الحسنى لم ترد فيه أعيان الأسماء لا فى البخـارى ولا في مسلم ، ونصه " إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة " والأحـــاديث التى ذكرت أعيان الأسماء ليس فيها اسم القديم .

ومعلوم أن لفظ القديم يتضمن معنى الزمن ، والله تعالى كان ولا زمان .

والقرآن الكريم قد وصف الله تعالى بالأول والآخر.. ولم يصفه بالقِدم ،وهذا الوصف لـم يكن معروفاًفى جيل الصحابة والتابعين وربماظهر فى أواخر القرن الثامن بعد عصر الترجمة.

وصفة القِدم قد ارتضاها المتكلمون وصفاً لله تعالى وعنوا بها نفى الأوليـة وإثبـات الأزلية لله تعالى . وقد يكون هذا المعنى صحيحاً لكن استعمالهم لهذا الوصف قد ترتـب عليه التزامات عقلية. فقالوا: إن صفاته الذاتية قديمة -كالعلم والإرادة مثلاً – وحين تتعلق بالمعلوم المحدث والمراد المحدث هل يلزم على ذلك أن الحوادث (المعلومات والمرادات) تحل فى ذات الله، فيكون الله محلاً للحوادث، وهذا مستحيل على الله تعالى. ؟وهذا ما عليه المتكلمون.

أو نقول بقِدم العالم (معلومات الله ومراداته). أم أن الله يعلم الأشياء بعلم كلى ولا يعلم الجزئيات كما يقول الفلاسفة . وكلا الأمرين محظور شرعاً .؟

يكونُ ؛ لأنه لو كان مُحْدَثاً ؛ لافتقر إلـــى مُحْــدِثٍ آخـــر . وذلـــك المُحدِثُ إن كان محدَثاً ، افتقر إلى محدِثٍ آخَرَ ، ويؤدِّى ذلك إلـــى التسلسل ، وعدم التناهى ، وذلك محال .

٦ـ [مخالفتــه ـ تعالى ـ للحـــوادث]

ثمَّ يَعتقدون أنَّ الله عز وجلَّ لا يُشبهه شـــىٌ من المخلوقـــات ، ولا يشبِهُ شيئاً منها ؛ لأنَّه لو أشبَهَهُ شىءٌ لكان مثله قَديماً. ولو أشبه شيئاً لكان مثله مَخلوقاً وكلا (١) الحالين محالٌ . قال الله عز وجلَّ : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ (٢) .

= والسبب فى ذلك هو وصفهم الله تعالى بصفة لم ترد فى كتاب ولا سنة ولزم عنها كـــل هذه المعانى الباطلة .

لذلك فإن مفكراً كبيراً مثل ابن رشد قد رفض هذا المنهج جملة وتفصيلاً، وصرح بـــأن هذه الألفاظ بدعة فى الشرع ومرفوضة فى العقل، فعلم الله تعالى لا يوصف بحدوث ولا قِـدم وإرادته تعالى لا توصف بحدوث ولا قدم وإنما هو علم خاص وإرادة خاصة .

وقد ناقش الإمام ابن تيمية هذه القضية بالتفصيل فى كتابه " درء تعارض العقل والنقل"، كما ناقش الإمام ابن حزم صفة القِدم ونبه إلى أنها لم ترد فى كتاب الله وســـنة رســوله فلينتبه إلى ذلك ، وأشار الجوينى إلى أن أول من قال بها هو أبو على الجبائى ، وربمـــا يكون ذلك أثراً من فلسفة أرسطو وآرائه حول المحرك الأول ووصفه له بالقِدم وانتقـــال هذه الآراء إلى الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام .

(١)فى الأصل (وكلى) .

(٢) الشورى : ١١ .

٧ـ [الله تعالى ليس بجسم]

ثمَّ يعتقدون أنَّ الله عز وجلَّ ليس بجسمٍ (١) لأن الجسمَ هو المؤلَّفُ وكلُّ مُؤَلَّفٍ لا بدَّ لهُ من مُؤلِّفٍ . وليس بِجوهرٍ لأَن الجوهرَ لاَ يخلُو منْ الأعراضِ /كاللَّونِ والحركةِ والسكونِ ، والعَرضُ الذى لا يكونُ ثم يكونُ ولا يبقى وقتين . قال اللهُ تعالى: ﴿هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾ (٢) أى لم يكنْ فكان، وما لم يكن فكانَ فهو محدَثٌ ، وما لا ينفكُّ من المحدَثِ فهو محدَثٌ كالمُحدَثِ. ٤-ب

٨-[صفاته تعالى أزلية]

ثمَّ يعتقدون أن الله تعالى المُحدِثُ للعَالَم موصوفٌ بصفاتٍ ذاتيَّةٍ ، وصفاتٍ فعليَّةٍ،فأما الصفات الذَاتيةُ فهى ما يصحُّ أن يوصَف بِهَا فى الأزَلِ وفى لا يزالُ كالعِلْمِ والقدرة ، وأمَّا الصفات الفعليةُ فهى ما لا يَصح

---

(١)الحديث عن الجسمية نفياً أو إثباتاً ليس مذهباً لسلف الأمة ، ولم يرد لفظ الجسم فى القرآن الكريم وصفاً لله تعالى لا نفياً ولا إثباتاً . وكان الأولى السكوت عن ذلك كما سكت السلف لأن استعمال هذا اللفظ قد أوقعهم فى محاذير كثيرة فمن نفى الصفات الخبرية كانت حجته فى النفى أن إثبات الصفات يقتضى الجسمية مثل نفيهم لصفة الرؤية والمجىء والاستواء والنزول . ومعلوم أنها صفات الله ثابتة بالكتاب والسنة ، فالنفاة قد تأولوا هذه الصفات لظنهم الخاطىء أنها تقتضى الجسمية، وسبب هذا الظن أنهم قالوا بقياس عالم الغيب على الشهادة،ولاينبغى أن يفهم أحد أن السلف حين امتنعوا عن استعمال لفظ الجسم فى النفى أو الإثبات أنهم يقولون بالجسمية. لا إن ذلك الفهم بعيدٌ تماماً عن الصواب وإنما مذهبهم فى ذلك هو السكوت عما سكت عنه القرآن فى النفى والإثبات، إيماناً منهم بأنه ليس كمثله شىء وهو تعالى أعلم منَّا- بما يجب له من صفات الكمال وما ينزَّه عنه من صفات النقص، فلوكان وصفه بالقِدم واجباً لأمرنا بذلك، وأخبرنا به على لسان رسوله، كما أمرنا بالإيمان بأنه تعالى سميع بصير ،عليم قدير ، الأول والآخر ، ولو كان نفى الجسمية وإثباتها واجباً لنبه القرآن إلى ذلك ،كما نبَّه وأمر فى صفات الكمال ونفى صفات النقص .

(٢)الأحقاف : ٢٤ .

أن يُوصفَ بِهَا فى الأزلِ وفى(١) لا يزالُ كالخَلْق والرِّزق ؛ لا يقال إنَّهُ أبداً كان خالقاً ورازقاً؛ لأن ذلك يؤدى إلى قِدَمِ المخلوقِ والمرزوقِ، بل يقالُ إنَّهُ أبداً كانَ قادراً على الخلقِ والرزقِ ، عالماً بمن يخلقُـــهُ ويرزقُهُ ، فإن قيل إنَّه أبداً الخالقُ والرازقُ بالألفِ واللاَّمِ جاز .

٩- [صفــة العلــــم]

ثمَّ يعتقدون أن اللهَ تعالى عالمٌ (٢) بِعلْمٍ واحدٍ قديمٍ أزلـــىٍّ يتعلـــقُ بجميع المخلوقات فلا يخرجُ مَخلوقٌ عن عِلْمِهِ ؛ / لأنَّهُ لو لم يكـــن موصوفاً بالعلمِ لكان موصوفاً بضدِّهِ وهو الجهلُ ، ثم يكون الجهل صفةً له قديمةً والقديم يَستَحِيل عدَمُهُ فلا يكون أبداً عالماً ، وذلك نقـــصٌ، والربُّ عزَ وجلَّ موصوفٌ بصفاتِ الكمالِ لابصفات النقص ؛ قالَ الله عز وجلَّ : ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(٣)، وقال تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾(٤).

٥-أ

١٠-[صفـــــة القـــــدرة]

ثمَّ يعتقدون أنَّ اللهَ عز وجلَّ قادرٌ بقدرةٍ واحدةٍ قديمةٍ أزليَّةٍ تتعلق بجميعِ المقدوراتِ، فلا يخرجُ مَقدورٌ عن مقدوراتهِ، لأنَّ ضدَّ القدرةِ العَجْزُ فلو لَمْ يكن فى الأزلِ موصوفـــاً بـــالقدرةِ لكـــان موصوفـــاً

---

(١) فى الأصل " فى لا يزال " .

(٢) صفة العلم..الأولى إثبات صفة العلم الإلهى الشامل دون وصفه بالقِدم أو الحدوث ودون وصفه بأنه كلى أو جزئى. وإنما هو علم خاص يتعلق بالمعلومات على نحو خاص لا يقاس ذلك على علم البشر ولا معلومات البشر. لأن علم الله تعالى سابق على وجود الأشياء وعلم الإنسان مسبب عن وجود الأشياء، وقد نبَّه إلى ذلك ابن رشد..انظر فصل المقال فيما بين الحكمـــة والشريعة من الاتصال، وراجع كتابه"مناهج الأدلة فى عقائد الملـــة ص٥٣-٥٦- صفـــة العلم. وما يقال فى صفة العلم ،نقوله فى جميع الصفات الذاتية كالإرادة والسمع والبصر.. إلخ.

(٣) الحجرات : ١٦ .   (٤) النساء : ١٦٦ .

بضدها وهو العَجْزُ ، ثم يحر ـعجزُ صفةً لَهُ قديمةً والقديم يستحيلُ عدَمُه كما ذكرنا في العلمِ فلا يكونُ أبداً قادراً ، وذلك آفةٌ، والرَّبُّ عزَّ وجلَّ مُنزَّهٌ عن الآفاتِ . قال الله عز وجلَّ : ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾(١).

والكلامُ في إثبات جميع صفاتهِ الذاتيةِ كالكلام فيما ذكرناه من إثباتِ العلمِ والقدرةِ .

١١-[صـــفـــة الإرادة]

ثمَّ يعتقدون أن الله عز وجلَّ مريدٌ بإرادةٍ (٢) قديمـــةٍ أزليـــةٍ ، فجميعُ ما يجري في العالم من / خير أو شرٍ أو نفعٍ [أو] (٣) ضـــرٍّ أو سقم أو(٤) صحةٍ أو طَاعَةٍ أو معصيةٍ فبإرادتِه وقضائه لاستحالة أن يجري في مُلكهِ ما لَمْ يُردهُ؛ لأن ذلك يؤدي إلى نقصه وعجزه . قال الله تعالى﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ (٥)، وقال تعالى﴿ فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا...﴾(٦). ٥-ب

والكلام في هذه المسألة(٧) مع القَدَريَّة(٨) يطولُ لأنهم لا يثبتونها على أصلهم ، وهو أن العقلَ عندهم يوجبُ ويحسِّنُ ويقبِّح ، وعنـــد

---

(١) آل عمران : ٢٩ . (٢) في الأصل - " بإرادته ".

(٣) في الأصل"وضد". (٤) في الأصل "وصحة ".

(٥) البروج : ١٦ . (٦) الأنعام: ١٢٥. (٧) في الأصل " المسلـــة ".

(٨) القدرية مصطلح يطلقه الأشاعرة على المعتزلة لإنكارهم القول بـــالقدر وأن أفعـــال الإنسان واقعة منه بقدرته واستطاعته المستقلة عن قدرة الله تعالى ، وهم يقولون لا قـــدر والأمر أُنُف ، والمعتزلة يتهمون الأشاعرة بأنهم أولى بأن يسموا بالقدريـــة لقولـــهم بـــأن الإنسان ليس خالقاً فعله وإنما تقع أفعاله بقدرة الله تعالى ، والعبد ليس خالقاً له .

وأول من قال بنفي القدر هو معبد الجهني على الأرجح ، وتبعه على هذا القـــول غيـــلان الدمشقي المقتول في عهد عبد الملك بن مروان ، وأشار أبو الحسن الأشعري في المقالات إلى أن بعض الرافضة تابعوا المعتزلة في القول بالقدر . انظر عنهم : مقالات=

أهل الحق العقل لا يوجب ولا يحسن ولا يقبح ، بل الحسن ما حسنته الشريعة والقبيح ما قبحته الشريعة (١) . قال الله عز وجل ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (٢) . فأخبر تعالى أنهم آمنون من العذاب قبل بعث الرسول إليهم، فالواجب فعله ما لا يؤمن أمن فى تركه [عذاب] (٣) فعلم بهذه الآية أن الله تعالى لم يوجب على العقلاء شيئا من جهة (٤) العقل ، بل أوجب ذلك عند مجيء

= الإسلاميين للأشعرى ١/١٠٥، ١١٠، ١١٤–١١٥ط. استنبول ١٩٢٩م؛ الفرق بين الفرق للبغدادى ص١٧٠؛ شرح النووى على صحيح مسلم ١/١٥٠–١٥١ المطبعة المصرية ١٩٢٩م ؛ التعريفات للجرجاني مادة قدرية، شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص٧٧٢–٧٧٣ .

(١) اختلف المعتزلة والأشاعرة حول مسألة الحسن والقبح وهل هما من قبيل الأحكام العقلية أو الأحكام الشرعية . وأرى أن الخلاف حول هذه المسألة أقرب إلى مسائل الخلاف اللفظى وهى كثيرة فى علم الكلام ، فالأشاعرة يرون أن العقل لا يستقل بالحكم على الأفعال أو الأقوال بأنها حسنة فى ذاتها وإنما يستقل الشرع وحده بهذه الأحكام فما حسنه الشرع كان حسنا وما قبحه الشرع كان قبيحا وأحكام العقل تابعة لحكم الشرع ورتبوا على هذا الموقف أمورا كثيرة أخرى . فقالوا لو حكم الشرع بقبح الصدق وحسن الكذب ونهى عن الصدق وأمر بالكذب لكان ذلك حسنا ؛ لأن هذه الأحكام ليست ذاتية فى الأقوال والأفعال وإنما هى مستمدة من حكم الشارع .

وعلى نقيض ذلك يرى المعتزلة أن الأشياء فى ذاتها قد تكون حسنة أو قبيحة ويستطيع العقل أن يستقل بالحكم على هذه الأشياء بالحسن أو القبح .

فالكذب قبيح فى ذاته ولو لم يرد بذلك شرع أو ينزل به وحى والعقل يستقل بالحكم على الكذب بأنه قبيح ويأتى الشرع مؤكدا لما سبق أن اكتشفه العقل من حسن الصدق وقبح الكذب، وعند التحقيق لا نجد حكما عقليا ناقضه أمر شرعى ولا نجد أمرا شرعيا ناقضه حكم عقلى .

انظر عنها: مقالات الإسلاميين ص ١٩٨؛ الفصل فى الملل والنحل لابن حزم ص١١٤؛ والملل والنحل للشهرستانى ص٢٢٠؛ وشرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص٢١٤.

(٢) الإسراء: ١٥ (٣) ما بين المعقوفتين ليس بالأصل وأضيف لحاجة السياق إليه.

(٤) فى الأصل " من جهت " .

الرُّسلِ من قِبَلِ الله تعالى، ولأنَّ العقلَ صفةٌ للعاقِلِ / وهو محـــدثٌ ٦-أ مخلوقٌ للهِ تبارك وتعالى ،وليسَ بقائم بنفسِهِ ولا حَيٍّ ولا قادرٍ ولا عالمٍ ولا متكلمٍ وما هذه حَالتُه فلا يصح أن يُوجبَ على العقلاءِ ولا علـى غيرهم شيئاً ولا أن يُحرِّم شيئاً ولا يُقبِّح شيئاً ، ولا يعلم بـــهِ غـير المعلومات التى لا تتعلق به كجميع العلوم . إذا كان الأمرُ كذلك لـم تصر الأفعالُ حسنةً واجبةً بإيجابِهِ ،ولا مُحرَّمَةً قبيحةً بتحريمِهِ ،ولا مُبَاحَةً كسائر الحوادث لأنه محدث مخلوق كسائر العلوم والحوادث ، ولـو وجب عليهم شئ من جهةِ العقل قبلَ مَجيء الرسُل فكانَ حجة عليهم مجردةً فى ذلك لما قال :﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ ﴾(١) بل كانَ الواجبُ أن يقولَ لئلا يكون لله(٢)حُجةٌ بعد العقل . ولما بَطلَ ذلك دَلَّ على أن العقل ليس له تأثيرٌ فى شئٍ مما ذكرناه .

فإن قيل : لِمَ قلتم إن الله عز وجل مريدٌ للمعاصى خالقٌ لــها فبأى شئ يَستحِق العبدُ العقوبَةَ ؟

يقال لهم : هل تُثبتونَ أن الله عز وجل مريدٌ للطاعةِ خالقٌ لها أم لا ؟

فإنْ قيلَ ليسَ بمُريدٍ / لها ولا خالقٍ أيضاً فــلا كــلامَ معــهم ٦-ب والأَوْلى السُكوتُ عنهم؛ لأنهم قد كَذَّبوا الرَّبَّ فى خبره وقال عــز وجل ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾ (٣) .

وإن قِيل : إنَّهُ مُريدٌ لإيجادِها وخالقٌ لها يُقالُ: فالعبدُ بأىِّ شــئ ينالُ الثوابَ والدرجاتِ ، وكلُّ دليلٍ لهم هنا هو دليلٌ لَنا هناك فكمــا أنه يُقْدِرُنا على فعل الطَّاعةِ ويخلقها لَنا ثم يُثِيبنَا عليها بفضلِهِ فكذلك

---

(١) النساء : ١٦٥ .
(٢) فى الأصل " الله "
(٣) الأنعام : ١٠٢ .

أيضاً يُقدرُنا على المعصية (١) ، ويخلقُها لنا ثم يعاقبنا عليها بِعدلـــهِ لأنه مُتصرفٌ فى ملْكهِ على الإطلاق . وقد رُوى فى الخَـــبرِ أن الله عز وجل أوحى إلى أيُّوبَ :[لو لمْ أخلق لك تحتَ كُلِّ شعرة صبراً لما صَبَرت] ثم بعد ذلك يمدحُهُ ويُثنى عليه بقولـــهِ ﴿ إِنَّا وَجَدْنَٰهُ صَابِرًا ۚ نِّعْمَ ٱلْعَبْدُ .. ﴾ (٢). فإذا كان الرَّب عز وجل خلقَ الصبرَ لــــه فبــأى شـــئ نالَ هذا المدحَ والثناءَ فدلَّ على أنَّ الأمرَ ما ذكرنــَــاهُ ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ (٣) .

فإن قيلَ : وجدنا أحدنا إذا قال لغُلامِهِ : اكسرْ هَذا الإناء فَكسَرَهُ ثُــمَّ عاقبهُ يكونُ ظالِماً / ، فإذا قُلنا إنَّ الله عز وجل مُريدٌ للمعَاصِى ثــمَّ يُعَاقِبُ عَليها يَكونُ ظالماً ؟ . ٧-أ

يقالُ : حَقِيقَةُ الظلمِ هو تجاوزُ الحَدِّ ، فالسَّيِّدُ إذا قـــالَ لغلامِـــهِ اكْسِرْ هذا الإناءَ وعاقبهُ يكون ظالماً لأن فوقه آمراً وهـــو اللهُ عـــز وجل أمره أن لا يَتَجاوز مع عبدهِ الحَدَّ فإذا تجاوزه يكون ظالماً ، ثُمَّ يقالُ لهم : هذا السيِّدُ أمرَ عبدَهُ بكسرِ الإناءِ فكان عُقوبتهُ ظلماً لــــهُ والرَّبُّ عز وجل لم يأمرْ بالمعاصِى قال الله عـــز وجـــل ﴿إِنَّ ٱللَّهَ

---

(١) فى الأصل " المصيبة " وهو خطأ واضح .

(٢) ذكر ابن كثير آثاراً كثيرة فى تفسيره لقوله تعالى ﴿ **إنا وجدناه صابراً نعم العبد إنـــه أوّاب** ﴾ ، وكذلك فى تفسيره لقوله تعالى ﴿ **واذكر عبدنا أيوب إذ نادى ربه أنـــى مسنى الشيطان بِنُصب وعذاب** ﴾ ولم يذكر هذا الحديث ، وكذلك لم نعثر عليه فى كتب الأحاديث المشهورة ولا فى الأحاديث القدسية . راجع تفسير ابن كثـير٤/٤٠ ط . عيســى البـابى الحلبى تفسير سورة ص،وكذلك تفسير سورة الأنبياء٣/١٧٧ وما بعدها .

(٣) الأنبيـــاء : ٢٣ .

﴿لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾ (١) بل يقولُ إنهُ مُريدٌ للمعاصِي والأمرُ بخلاف الإرادةِ ونحن مُخاطَبُونَ بالأمرِ لا بالإرادةِ (٢) .

فإن قيلَ : الأمرُ والإرَادةُ سَواءٌ فما أمَرَ بهِ فقد أرادهُ ، وما أرادهُ فقدْ أمرَ به .

قِيلَ :هذا ليسَ بصحيح والدَّليلُ عليهِ إذا قال رجلٌ لغيرهِ إن غلامى هذا لا يُطيعنى فيما آمُرُهُ بهِ ولا يَنصُحنى ، ثُمَّ قال لِغُلامِهِ افعل كيتَ وكيتَ فقدْ أمرَهُ بالفِعْلِ وهو يُريدُ أن لا يفعل ليُبين لذلك الرَّجلِ صِدْقَ قولِهِ، فدلَّ على أنَّ الأمْرَ بِخلاَفِ الإرادة/ (٣). أمرَ إبْليسَ ٧-ب

(١) الأعراف : ٢٨ .　　　(٢) سبق الحديث عن العلاقة بين الإرادة والأمر ص١٥.

(٣) إن أفعال الطاعة والمعصية وعلاقة الإرادة الإلهية بالأمر الإلهى كانت كل منها محل خلاف كبير.. فهل كل ما أمر الله به أراده ؟. وهل كل ما أراده الله تعالى أمر به. ؟ وهل يتصور المسلم أن يقع فى مُلْكِ الله شئ لا يريده . وإذا كان كذلك والعالم طافح بالشر والآثام فهل يريد الله وقوعها أم تقع على غير إرادته تعالى٠٠٠إلى آخر الأسئلة المثارة حول هذه القضية . وينظر الأشاعرة إلى هذه القضية من منطلق أن إرادة الله عامة وشاملة لكل ما كان وما يكون وهى أصل فى كل ما يقع فى هذا العالم فلا يقع فى ملكه تعالى إلا ما يريد ومشيئته تعالى شاملة فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن وعلمه عام وشامل ومحيط . ومن هنا قالوا إن كل ما يقع فى هذا العالم طاعة كان أو معصية ، كفر أو إيمان مخلوق لله تعالى وبإرادته العامة الشاملة لكل ما كان وما يكون واستدلوا بآيات كثيرة .
﴿إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ﴾ ﴿ ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعاً ﴾ .

أما المعتزلة فنظروا إلى القضية من منطلق الأمر والمحبة والرضى . فإن الله تعالى لا يريد إلا ما يحبه ويرضى عنه ولا يأمر إلا بما يريده ويحبه ، فجعلوا المحبة والرضى والأمر أصلاً ووحَّدوا بين الإرادة وبين الأمر والمحبة . ولذلك قالوا إن الله لا يأمر بالكفر ولا يأمر بالمعصية لأنه لا يحبها ولا يريدها، وبالتالى فهى إذا وقعت فى ملكه تقع بإرادة =

بالسُّجود ولم يرد مِنْهُ السجودَ ، ولو أرادَ أن يسجد لسجَد على رَغمِ أنفه، ونهى آدمَ عن أكل الشجَرةِ وأرادَهُ أن يأكُلَ منها ، وعندهم أن الله عز وجل، أراد إبليسَ أن يسجدَ وإبليسُ ما أرادَ أنْ يسجُدَ يكونُ على قولهم إبليس وصلَ إلى مرادهِ والرَّبُّ عز وجل ما وصل إلى مراده. ثم يقال لهم : هل الربُّ عز وجلِ قادرٌ على أن يُحيل بينَ هذا العاصى وبين المعصيةِ أمْ لا ؟ وهلْ هو عالم بأنَّهُ إذا رزقَهُ رزقاً يتوصل به إلى المعصيةِ أم لا ؟

= فاعلها وهو العبد ولا تكون حينئذ بإرادة الله لأنه لا يحبها ولا يرضى عنها ، وبالتالى فلا يريدها. واستدلوا على مذهبهم بآيات كثيرة. قال تعالى: ﴿**والله لا يحب الفساد**﴾ وقال : ﴿ **والله لا يحب الظالمين** ﴾ وقال : ﴿ **إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى** ﴾ فما أمر به أراده وما نهى عنه لا يريده.

هكذا قال المعتزلة ويتضح من تعارض موقف الفريقين أن كلا منهما على النقيض من الآخر . وكل منهما يستدل بآيات من القرآن الكريم ليؤيد بها مذهبه ويبطل بها رأى الفريق الآخر حتى بدت آيات القرآن كأنها متعارضة يضرب بعضها بعضا أما سلف الأمة فقد نظروا إلى القضية نظرة تكاملية بحيث ظهرت آيات القرآن فى مذهبهم يؤيد بعضها بعضاً ويقويه ويعاضده .

ذلك أن الإرادة الإلهية على نوعين :

١ - إرادة كونية وهى عامة وشاملة لكل ما كان وما يكون ، تتعلق بالنظام العام لصلاح هذا الكون كالسنة الكونية وارتباط الأسباب بنتائجها ووجود الأضداد (الزوجية) .

وهذا النوع من الإرادة لا يخرج عنه شيء فى الكون فكل ما يقع فى العالم مراد لله تعالى إرادة كون وإيجاد . وهذا يشمل الكفر والمعاصى والأضداد وتتحد هذه الإرادة بالمشيئة الإلهية فما شاء كان وما لم يشاء لم يكن ، وآيات الإرادة العامة والمشيئة العام والقضاء العام الواردة فى القرآن الكريم كلها تعبرعن هذا الجانب الكونى الوجودى المتحقق فى هذا العالم.قال تعالى:﴿ **فعال لما يريد** ﴾ وقال:﴿ **إنما قولنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون** ﴾ وقال:﴿ **وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها** ﴾ وقال: ﴿ **فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد** =

فإن قيلَ ليس بقادرٍ ولاعالمٍ فقد عطَّلوا وأبْطَلوا ونفوا القُدرة والعِلمَ وهو أصلُ مذهبِهِم ، وينتقلُ الكَلامُ معَهُم إلى إثبات الصِّفَات .

= أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً ﴾ ﴿ ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منىّ ...﴾ .

وكل الآيات القرآنية التى يحتج بها الأشاعرة على مذهبهم هى من هذا النوع الكونى ، وهذه الإرادة الكونية لاعلاقة للمسلم بها إلا بالإيمان بها والتسليم المطلق بأن الله﴿ **فعال لما يريد**﴾ فليس العبد مأمورا بتنفيذ الإرادة الكونية ولايحاسب على ذلك لاثوابا ولاعقابا ، لأنها أمر غيبى لايعلمه إلا الله ويتحد مع معناه القضاء الإلهى الواجب الإيمان به والتسليم به.

أما النوع الثانى من الإرادة فهى الإرادة الدينية الشرعية التى تتعلق بالأوامر والنواهى الدينية والتى أخبر عنها الرسول صلى الله عليه وسلم فى صورة الأوامر والنواهى.

وهذه الإرادة تتعلق بها مسئولية الإنسان أمام الله يوم القيامة . فيسأل المؤمن عن تنفيذ ما أراده الله دينا وشريعة من الطاعات والانتهاء عن المعاصى والذنوب . وصحيح الآيات القرآنية التى يحتج بها المعتزلة هى من هذا النوع الدينى الذى أخبر عنه الرسول أمرا ونهيا قال تعالى : ﴿ **يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**﴾ ، ﴿ **يريد الله ليبين لكم** ﴾ ، وكل أمر ورد فى القرآن الكريم هو مراد الله دينا وشريعة وإذا وقعت الطاعة من العبد مرادة لله إرادة دينية وإرادة كونية، وإإذا وقعت المعصية من العبد تكون بإرادة الله الكونية وليست بإرادة الله الدينية لأن الله لا يريد المعصية دينا لعباده ولا يحبها شريعة له. وفى واقع الأمر فإن كلا الفريقين قد أمسك بنصف الحقيقة ليضرب بها نصفها الآخر. أما موقف سلف الأمة فى الجمع بينهما وفهم كل آية فى سياقها العام .

فالآيات الكونية تتعلق بالطاعة والمعصية فكلها مرادات لله كونا وإيجادا أو وجود الكفر بجانب الإيمان له مبرراته فى الحكمة الإلهية ووجود الشر بجانب الخير مراد لله كونا وإيجادا كما يريد الطبيب تناول الدواء ليصح الجسم المريض ويسترد عافيته .

والأشاعرة حين يحتجون بالآيات الكونية على الأفعال الإلهية ونفى السببية يلجأون إلى نفى تعليل أفعاله تعالى محتجين بقول الله..﴿ **لا يسأل عما يفعل**﴾. فلو عذب الأنبياء وأثاب الكافرين لكان له ذلك لأنه فعال لما يريد، وهذا خطأ جسيم فى تصور أفعال الله تعالى .

وكذلك المعتزلة حين ينظرون إلى الإرادة بالمعنى الدينى فقط ويهملون الإرادة الكونية يجعلون من الإنسان المخلوق رمزا لله الخالق ، حيث يجعلون المعصية واقعة بإرادة العبد المطلقة بعيدا عن إرادة الله وهذا خطأ منهم فى تصور علاقة القدرة الإلهية =

وإن قيل إنه عالم وقادر قيل لهم لو لم يكن مريدا للمعصية من العاصى مع كونه عالما بأنه سيعصى وقادر أنه يحيل بينه وبينها لما وجدت ، وإذا ثبت بأنه عالم بما يكون من العاصى قبل المعصية

٨-أ وقادر أن يحيل بينه وبينها ثم يتركه / على المعصية فلا يوصف بالظلم عند عقوبته ، فكذلك أيضا يريد المعصية ثم يعاقب عليها ولا يوصف بالظلم ولو لم يكن مريدا للمعصية مع وجودها لكان عاجزا لأن من يجرى فى ملكه ما لم يرد لايكون إلا عاجزا مغلوبا. ولهذا قال بعض أصحابنا : القدرية أرادت أن تعدل البارى فعجزته، والمشبهة (١) أرادت أن تثبت البارى فشبهته . وهذا خلاف النص

= بفعل العبد . فإن المعصية إذا وقعت من العبد فلا تكون بإرادة الله الدينية لكنها لا تخرج عن إرادة الله الكونية ولا عن مشيئته العامة فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن .

وكان على الفريقين أن ينظرا إلى القضية نظرة شمولية عامة بحيث يفرقون بين ما أراده الله دينا لعباده من الأوامر والنواهى التى جاءت بها الرسل ونزلت فى الكتب وما أراده الله كونا وإيجادا مما يتعلق بالنظام الكونى العام الذى يقتضى وجود الأضداد كالخير والشر والطاعة والمعصية والكفر والإيمان . وتفصيل القول فى ذلك له مقام آخر راجع : كتابنا قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى ط. الحلبى ١٩٨١م، شفاء العليل لابن القيم. حـ١/٤٠-٥٦. ط. المطبعة الحسينية القاهرة ١٣٢٣هـ .

(١) المشبهة – يطلق المعتزلة هذه الصفة –المشبهة– على مثبتى الصفات لله تعالى بدون تأويل لها سواء كانت هذه الصفات من صفات المعانى أو من الصفات الخبرية ، وحجتهم فى ذلك أن هذه الصفات أعراض لا تقوم بذاتها وأن الأعراض حادثة فلو قامت بذات الله تعالى لكان الله محلا للحوادث وهذا مستحيل على الله تعالى وهذا قد بناه المعتزلة على قولهم فى الاستدلال على وجود الله تعالى بدليل الجوهر والعرض كما هو معروف فى مذهبهم .كما يطلق أهل السنة لقب–المشبهة–على المجسمة أيضا من أتباع ابن كرام وكذلك بعض فرق الروافض من أتباع هشام بن سالم الجواليقى وهشام بن الحكم الرافضى حيث يذهب هؤلاء وأولئك إلى القول بالتجسيم مع اختلاف فى تفصيلات المذهب عند كل منهم .=

والإجْمَاع. قال الله تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾(١). وأجمعتِ الأمَّة على قول ما شاء اللهُ كانَ وما لم يشأ لم يكن. وقال عز وجلَّ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَنْ أَنَابَ﴾ (٢)، ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ۚ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ (٣). فأضاف الإضلالَ إليهِ. وقال عز وجل إخباراً عن نوحٍ: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾(٤). فأضاف الغِوايَةَ إليه. وقال إخباراً عن موسى: ﴿إِنْ هِىَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ (٥)، وقال عز وجل ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً﴾ (٦)/ فأضافَ الخير والشرَّ إليهِ. وقال عز وجل إخباراً عن إبليس: ﴿رَبِّ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى﴾ (٧) فلو كانَ إضافةُ ذلك إلى الربِّ عز وجل لا يجوزُ لذمِّ الله عز وجلَّ [إبليس](٨) على ذلك كما ذمَّهُ ولعنَهُ عندَ امتناعِهِ عن السجودِ. وقد حُكي عن بعضِ أصحابِنَا أنَّهُ قالِ: إنَّ قوماً إبليسُ أفقهُ منهم السكوتُ عنهم أولى من الكلام معَهُم. ٨-ب

فإن قيل قال اللهُ عز وجل: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ (٩) قيلَ لَهُم: أراد بهِ لا يرضى لعبادِهِ المؤمنينَ دون الكافرينَ.

= انظر مقالات الأشعرى ١/١٠٢-١٠٥ ؛ الملل والنحل ص١٥٤ ؛ نهاية الإقدام للشهرستانى ص١٠٣؛ أصول الدين للبغدادى ص٧٣-٧٧ ط. استنبول ١٩٢٨م ؛ ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية ٢/١٥٠ وبعدها؛ ٢٤٠-٢٦٠ ؛ الفرق بين الفرق ص٤٠-٤٣ ؛ كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى مادة مشبهة.

(١) الإنسان:٣٠. (٢) الرعد:٢٧. (٣) إبراهيم:٢٧. (٤) هود:٣٤.

(٥) الأعراف:١٥٥. (٦) الأنبياء:٣٥. (٧) الحجر:٣٩.

(٨) ما بين المعقوفتين [ ] ليس فى الأصل، وأضفناه لحاجة السياق إليه.

(٩) الزمر : ٧.

فإن قيل :قد قال الله إخبارا عن موسى :﴿قَالَ هَٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾(١)
قيل : أراد به هذا مما يعمل الشيطان مثله، ولم يرد به هذا مما يخلقه الشيطان بدليل قوله:﴿إن هى إلا فتنتك﴾ ،والفرق بين ما نورده من الآيات وبين مايوردونه إن ما نورد غير محتمل للتأويل وما يوردونه محتمل لذلك

ثم يقال لهم : جميع أفعال الخلق أعراض ، فلو كان للمخلوق قدرة على خلق بعضها لكان له قدرة على خلق جميعها/، ثم لا فرق بين خلق الأعراض وبين خلق الأجسام فإن الأعراض التى لا تكون ثم تكون وتفتقر إلى محدث يحدثها (٢) ويوجدها ، والأجسام كذلك أيضا فلو كان للمخلوق قدرة على خلق الأعراض لكان له قدرة على خلق الأجسام ، فمن وصف المخلوقين بالقدرة على خلق بعض المخلوقات فقد وصفهم بالقدرة على خلق جميعها وهذا يؤدى إلى إثبات خالق غير الله تعالى قال الله تعالى:﴿ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ ﴾ (٣).

٩-أ

وهذا القول من القدرية أعظم من قول اليهود والنصارى لأن اليهود أثبتت مع الله عز وجل العزير ، والنصارى أثبتت المسيح ، والقدرية أثبتت مع الله خالقين لا يحصى عددهم بقولهم : إن العبد يخلق ويريد(٤)والرب يخلق ويريد (٤) وقد شبههم النبى صلى الله عليه وسلم بالمجوس بقوله:[**القدرية مجوس هذه الأمة**](٥).

---

(١) القصص : ١٥ .

(٢) فى الأصل " فإن الأعراض الذى لا يكون ثم يكون ويفتقر إلى محدث يحدثه .

(٣) فاطر : ٣ . (٤-٤) فى الأصل " يوريد " .

(٥) ورد هذا الحديث فى : سنن أبى داود ٢٢٢/٤ ط . دار إحياء التراث العربى- لبنان حديث رقم (٤٦٩١ ، ٤٦٩٢) (كتاب السنة، باب:فى القدر) عن ابن عمر بلفظ " القدرية=

فإن قيل : أنتم القدريَّةُ لأنَّكم تقولونَ الربُّ عز وجل يقدرُ على خلق المعاصِي. يقالُ لَـهُم هذا لا يصح لأن مَنْ وصَفَ/غَيرَهُ بالحيَاكَـةِ ٩-ب لايَصيرُ حائكاً بـل الحائك من فَعلَ الحياكةَ. فقولنـا إنَّ اللهَ يقـدرُ لا نُسمَّى بالقدريَّة بل القدريَّةُ الذينَ يَصفون أنفُسهُم بـالقدرة، وقـد شبَّهَهُم النبىُّ صلى الله عليه وسلم بالمجوس ولأنَّ المجوسَ يقولـونَ بإلهين النار والنور(١) ، والقدريَّةُ يقولُون بخالقين لأنَّ العبد عندهـم يَخلُقُ والربُّ يخلُقُ فلهذا شبَّهَهُم بالمجوس .

وقد حُكِيَ أن بعضَ أهل التوحيد تناظر مع قدرىٍّ وكَانَا بقُـرْبِ شجرةٍ فأخذَ القدرىُّ ورقةً من الشجرةِ وقال أنا فَعلتُ هذا وخلقتُهُ .

فقالَ لَهُ الموحِّد: إن كان الأمرُ كَمَا ذكرت فرُدَّهُ كما كانَ فإنَّ من قدرَ على شىء قَدَرَ على ضدِّهِ ، فانقطعَ فى يَدهِ . وقد ذكرنَـا أنَّ الكلام معهم فى هذا يطولُ ولم يكن غرضى بما ذكرتُ الردَّ علـى المخالفِ لاعترافى بالتقصير بل كان غرضى أنْ أشيرَ إلى مذهـبِ أهل الحقِ لأبيِّنَ مَا هم عليه من التوحيد واتِّباع السُّنَّة . وأرجـو أن يكون قد حصل المقصود إن شاء الله تعالى.

=مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم وإن ماتوا فلا تشهدوهم " دار إحياء التراث العربى_ لبنان؛ مسند أحمد (٥/٤٠٦-٤٠٧) ؛ الآجرى (ص١٩٠) فى الشريعة . قال ابن عراق فى تنزيه الشريعة ٣١٦/١حديث رقم ١٨: قال الحافظ العلائى: " إسناده على شرط الصحيحين لكنه منقطع وإخراج ابن الجوزى الحديث فى الموضوعات ليس بجيد ، وكذلك إخراجه له فى الواهيات ، لأنه ليس كذلك بل ينتهى بمجموع طرقه إلى درجة الحسن الجيد المحتج به . وقال الألبانى فى ظلال الجنة ١٤٥/١ حديث رقم ٣٢٩ : إسناده ضعيف٠٠ويشهد له حديث " إن مجوس هذه الأمة المكذبون بأقدار الله تعالى ٠٠٠الحديث "وهو حديث حسن ، رجاله ثقات . ط بيروت ١٩٩٠م.

(١) فى الأصل (نور) .

١٢- [صفة السمع والبصر]

ثم يعتقدون/ أن الله عز وجل يسمع بسمع قديم أزلى، ويبصر ببصر قديم أزلى أبدا كان موصوفا بهما وأبدا يكون ،لأن عدمهما(١) يوجب إثبات ضديهما وهما الصمم والعمى وذلك آفة ، قال الله عز وجل: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾(٢)،وقال عز وجل:﴿أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾(٣).

١٠-أ

١٣- [صفـة الكـلام]

ثم يعتقدون أن الله عز وجل متكلم بكلام قديم أزلى أبدى غير مخلوق(٤) ولامحدث ولامفتر ولامبتدع ولامخترع بل أبدا كان متكلما به وأبدا يكون، لاستحالة ضد الكلام من الخرس والسكوت عليه قال الله

---

(١) فى الأصل : عدهما . (٢) فى الأصل﴿ والله سميع بصير﴾.سورة الحج: ٦١.

(٣) ﴿ قال لا تخافا إننى معكما أسمع وأرى ﴾ سورة طه : ٤٦ .

(٤) قضية القرآن هل هو مخلوق أو غير مخلوق ؟ نحن نعتبرها من المشكلات الزائفة فى فكرنا الإسلامى ، ولقد اكتوى المسلمون بنار الخلاف حولها دون طائل ، ولو اقتصر علماء الكلام فى قضية الصفات الإلهية على ما ورد فى القرآن الكريم نصا وإثباتا لكانوا بذلك أقوم قيلا مما هم عليه الآن ولكان موقفهم معبرا عن روح الكتاب والسنة،ومعلوم أن الكتاب والسنة لم يصرح فيهما بخلق القرآن أو عدم خلقه ، ولا بقدمه أو حدوثه ، وإنما أثبت القرآن الكريم أن الله تعالى متكلم وأنه كلم موسى تكليما ، فلو اقتصر المسلمون فى هذه القضية على التسليم المطلق بأنه تعالى يتكلم بما شاء كيف شاء ومتى شاء كما هو شأن موقف سلف الأمة لكان ذلك موقفا أسلم ، والسلف رضى الله تعالى عنهم يثبتون لله تعالى جميع الصفات التى وصف نفسه به فى كتابه الكريم أو وصفه بها رسوله الكريم دون تأويل لها ولا تعطيل ودون تشبيه لها بصفات المخلوقين ، اعتقادا منهم بأنه تعالى ليس كمثله شئ فى ذاته ولا صفاته ولا أفعاله ولقد جسد الإمام مالك – إمام دار الهجرة – موقف السلف فى مقولته المشهورة حين سئل عن الاستواء فقال لسائله : الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة . وصارت هذه =

عليه قال الله عز وجل: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾(١) ، وقال : ﴿إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾(٢)، وقال عز وجلَّ: ﴿فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ (٣) فأثبتَ لنفسه الكلام بهذه الآيات ، فإذا ثبت أنَّه متكلمٌ ، فكلامه قديمٌ أزليٌّ،والدليل قوله عز وجل: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَّمَ ٱلۡقُرۡءَانَ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ﴾(٤) فلو كان مخلوقاً لقال: الرحمنُ خلقَ القرآن، وخَلقَ الإنسانَ، فلمَّا لَمْ يَقل ذلك ؛ فدلَّ على أنَّ الإنسان مخلوقٌ ، والقرآنُ ليس بِمخلوقٍ /ويَدلُّ عليه قولُه عز ١٠-ب وجل: ﴿أَلَا لَهُ ٱلۡخَلۡقُ وَٱلۡأَمۡرُ﴾(٥).

= القاعدة أصلاً من أصول مذهبهم تنطبق على جميع الصفات الإلهية ومن بينها صفة الكلام ، فالإيمان بها واجب والسؤال عن كيفها بدعة ، هذا الأصل من الأمور المهمة التى يجب اعتقادها فى جميع الصفات الإلهية والتفريعات التى يذهب إليها المتكلمون فى هذه المسألة ليس لها أصل لا فى كتاب الله ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وربما كان ضررها أكثر من نفعها ، فلم يرد على ذهن مسلم صحيح الفِطْرة أنَّ كلام الله هل هو مخلوق فى غيره أو فى ذاته، أو هل هو قديم أو مُحدَث، وهل لفظه بالقرآن قديم أو حادث، وجميع هذه التفريعات مبتدعة لا أصل لها أبداً ، ولذلك لما سُئِل الإمام أحمد رضى الله عنه، كيف ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا ؟ قال لسائله : أثبته أولاً كيف هو فوق حتى أثبت لك كيف ينزل ، فكذلك كلامه سبحانه وتعالى منه بدأ بلا كيفية قولاً ، وأنزله على رسوله وحياً ، وصدَّقه المؤمنون على ذلك حقاً،وأيقنوا أنه كلام الله بالحقيقة ليس ككلام البشر. ولا أريد هنا أن أذكر كلام الفِرَق المخالفة لمذهب السلف، ومن أراد مزيداً من التفصيلات فليراجعها فى كتب علم الكلام .

راجع شرح العقيدة الطحاوية بتحقيق الشيخ أحمد شاكر ص٨٩-١٢٠ ط زكريا على يوسف؛ منهاج السنة النبوية لابن تيمية ١٠٥/٢ وبعدها حيث حكى جميع الأقوال وفنَّدها ؛ درء تعارض العقل والنقل ٢٦٠/١ .

(١) النساء : ١٦٤ . (٢) الأعراف : ١٤٤ .

(٣) ﴿ وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ﴾ التوبة : ٦ .

(٤) الرحمن : ١-٣ . (٥) الأعراف : ٥٤ .

بالواو، [و] (١) الأمر كلامُ الله ، فلو كان مخلوقاً لقال الإله:الخَلْقُ والخَلْقُ ، ويكون تكراراً من الكلام ، فلمّا فصل بينهما بالواو ، دلَّ على أنَّ الخَلْق مخلوقٌ ، والأمر كلامٌ قديمٌ أزليٌّ قال الله عز وجل : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ (٢).فلو كان قوله كُن مخلوقاً، لا فتقر إلى قولٍ قبله ، وكذلك ما قبله ، ويؤدِّى ذلك إلى التسلسل، وعدم التناهى، ويؤدِّى ذلك إلى عدم المخلوقات ، ولأنَّ الرَّبَّ عز وجل لا يخلق الخَلْق بالخَلْق وإنَّما خَلَقَه بصفته القديمة ، وهى قوله " كن " فدلَّ على ما قلناه .

فإن قيل "كن "كاف ونون ، ودليلُ الحدوث فيهما بَيِّنٌ ، لكونهما أحْرفاً فإنَّ الأحرف لا تخرج إلا من مخارج ، فالمِيمُ مَخرجُها من الشَّفتين، وانطباق عضوٍ على عضوٍ،والحاء مَخرجُها من الحَلْق، وكذلك سائر الحروف ، فإذا كانت الحروف لا تخرج إلا من مخارج ، والرَّبُّ عز وجل مُنزَّهٌ عن ذلك ، لأنَّه ليس ذا ألفاظٍ ومخارج / ١١-أ يتقدم بعضها على بعضٍ ، فإنَّه فى حال ما يتكلم بالكافِ النونُ مَعْدومةٌ، وفى حال ما يُوجِدِ النونَ ويتكلم بها الكافُ مَعدومةٌ ، وما هذه صفته لا يكون إلا مخلوقاً ، ولأنَّ هذه الكاف والنون نشاهدهما فى مصاحفنا أجساماً مخلوقةً ، فتارةً تكون بالحبر، وتارةً تكون باللازورد(٣)، وتارة تُنقش بالجَصِّ والآجُرِّ على المساجد وغيرها،

---

(١) ليست بالأصل وأضيفت لحاجة السياق إليها .

(٢) فى الأصل ﴿ **إنما أمرنا لشئ إذا أردناه أن نقول له كن فيكون** ﴾ النحل : ٤٠ .

(٣) اللازورد لفظة فارسية تدل على نوع من الأحجار الكريمة تتميز بلونها الأزرق . راجع عنها كتاب " الذخائر فى أحوال الجواهر " للأنصارى ص٩٢ - ط ١٩٤٨م .

فإذا قلنا بقدمها ونحن لا نشاهد إلا هذه الأجسام ، والألوان المخلوقة، فقد قلنا بقدم العالم، ولأن القديم لا يحل فى المحدث ، ولأن القول بـــهذا يؤدى إلى القول بما يعتقدونه(١)النصارى لأنهم يقولون إن كلمـــة الله القديمة حلت فى عيسى، فصار عيسى قديما أزليا، بل يكون هذا القـــائل أعظم قولا من النصارى، لأنهم لم يقولوا بقدم عيسى، والقائل بأن الكاف والنون قديمة يقول بقدم أكثر المخلوقات .وإذا ثبت أن هـــذه(٢) الكـــاف والنون وجميع الحروف مخلوقة بمشاهدتنا لها فى دار الدنيا لأنها لـــو كانت قديمة لما فارقت الموصوف / لأن الصفة لا تفارق الموصوف ، ١١-ب لأنها إذا فارقته يكون موصوفا بضدها بطل(٣) ما ادعيتموه من القدم.

يقال لهم: إنما يصح لكم التعليق بهذا مع المشبهة الحلوليـــة (٤) القائلين بقدم هذه الأحرف والأصوات ، لأنهم يوافقونكم فى المعنـــى ويقولون إن كلام الله أحرف وأصوات ثم يوافقونا فـــى التســمية ، ويقولون بقدم القرآن . والمعول على الاعتقاد بالقلب لا على التسمية باللسان ، ويحملهم على ذلك الجهل بالفرق بين القديم والمحدث . ثم يقولون : جهلهم بالسبب [حملهم] (٥) على الخطأ . وقـــال بعـــض الأدباء : أهتك الناس من إذا لزمه الحق (٦) ثقل عليه ، وإذا سنح له الباطل أسرع إليه .

---

(١) أجراها المؤلف على لغة " يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار... " الحديث .

(٢) فى الأصل (هذا) . (٣) جواب (وإذا ثبت أن هذه) .

(٤) يطلق هذا المصطلح عادة على القائلين بالحلول والاتحاد من الصوفية الغلاة . ولكـــن المصنف يريد به هنا حلولية الصفات وليس حلولية الصوفية .

(٥) ليست بالأصل . (٦) فى الأصل"أهتك الناس سِتْراً "وشطب الناسخ"سِتْراً ".

والأولى بمن تكلَّم معهمْ من أهل الحقِّ في ذلك أن لا يطالبهم في الابتداء إلا بالفَرْق بين القديم والمحدَث ، فمن كان جاهلاً بذلك فالسكوت عنه أولى من كلامه ، ويؤمَرُ بمعرفة ذلك فإنَّ أصل هذه المسألة مبنيّ على ذلك ، وأمَّا نحن فلا نوافقهم بأنَّ كلام الله أحرف وأصوات ، لأنَّ الأحرف والأصوات نَعْتنا وصفتُنا ومنسوبةٌ / إلينا نقرأ بها كلام الله تعالى ، ونفهمه بها ، والكاف والنون وجميع الحروف ، القراءة والمقروء والمفهوم بها كلام الله تعالى أفهمنا بها كلام الله القديم الأزليَّ ، كما أفهم موسى بالعبرانية ، وعيسى بالسريانية ، وداود باليونانية ، ولا يقال إنَّ كلام الله عز وجل لغات مختلفةٌ ، لأنَّ اللغات صفات المخلوقين بل المفهوم من هذه اللغات كلام الله القديمُ الأزليُّ ، كما أنَّ العرب يسمونه الله ، وغيرهم من العجم والترك خُد اى وابودو شكرى (١) ولا يقال إنَّ هذا الاختلاف عائد إلى الربِّ ، لأنَّه واحدٌ لا خُلْفَ فيه ، فكذلك كلامه أيضاً ، بل الاختلاف عائد إلى أفهامنا ولغاتنا . فمن قال بقِدَم هذه اللغات فلجهله وحُمْقه ؛ لأنَّ المتكلم في حال ما تكلَّم بالعربية العبرانيةُ معدومةٌ، وكذلك السريانية واليونانية وما يُوجَد ويعدم لا يكون قديماً.

١٢-أ

فإن قيل: إذا قلتم إنَّ كلام الله ليس بصَوت ولا حرفٍ ولا تُدرِك أسماعنا إلا ما هذه صفته فمن ينفي كيف يَسْمَعُ وكيف يَسْمَعُ/ (٢)

١٢-ب

---

(١)هذه الكلمات من اللغة الفارسية ومعناها (لله شكرى الجزيل).

(٢) يقصد المؤلف الفرق بين كيف يسمع الإنسان كلام الله القديم وكيف يسمع كلام الإنسان المخلوق .

يُقال لهم : سماعنا لكلامه كعِلْمنا به . فكما أننا [لا] (١) نعلم موجوداً إلا جسماً أو جَوهراً أو عَرضاً ثمَّ إنَّ الله عز وجل معلوم لنا بخلاف ذلك ، فكذلك أيضاً سماعنا لكلامه خلاف سماعنا لكلام المخلوقين فنقيس سماعنا لكلامه على العلم به مع القَدريَّة، وأما المُشبِّهة فنقيس معهم سماعنا لكلامه على رؤيتنا(٢) له ، لأنَّهم يوافقونا فى الرؤية بخلاف القَدريَّة : فيُقال لهم : كما أنَّ الله عز وجل يُرَى لنا غداً وليس يُرى جسمٌ لا محدود خلاف جميع المرئيات التى نشاهدها اليوم فخلَق الربُّ عز وجل لنا بَصراً نبصر به ، فكذلك خلَق لنا سَمعاً نسمع به كلامه على ما هو عليه بخلاف المسموعات التى ندركها اليوم ، والدليل على ما نذكره أنَّ الربَّ

---

(٣) ما بين المعقوفتين ليس بالأصل وأضفناه لحاجة السياق إليه .

(٤) حكى أبو الحسن الأشعرى إجماع سلف الأمة على أنَّ المومنين يرون ربَّهم يوم القيامة على ما أخبر به تعالى فى قوله﴿ **وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة**﴾ القيامة: ٢٢. وقد بيَّن الرسول صلَّى الله عليه وسلم معنى ذلك بقوله [**إنكم ترون ربكم عياناً كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فى رؤيته**] بيَّن أنَّ رؤيته بأعين الوجوه ، ولم يُرِد النبى صلَّى الله عليه وسلم أنَّ الله عز وجل مثل القمر من قِبَل أن النبى صلى الله عليه وسلم شبه الرؤية بالرؤية ولم يشبه الله تعالى بالقمر وليس يجب إذا رأيناه تعالى أن يكون شبيهاً لشئ نراه كما نراه . فالأشعرى يثبت صفة الرؤية هنا بدون تأويل لها ولا صرف الآيات عن ظاهرها ، وأحاديث الرؤية كثيرة رواها كل من البخارى ١٢٧/٩ (كتاب التوحيد ، باب ما يذكر فى الذات والنعوت) وفيه :أنتم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته؛ وانظر مسلم ١٦٤/١ (كتاب الإيمان ، باب معرفة طريق الرؤية)؛ أبو داود ٢٣٣/٤ (كتاب السنة، باب الرؤية) ؛ ابن ماجة المقدمة ٦٢/١-٦٣ ؛ الترمذى ١٨/١-١٩ (أبواب صفات الجنة وقال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح ؛ وانظر أصول أهل السنة والجماعة للأشعرى ص٧٢-٧٣ - بتحقيقنا ط دار اللواء بالرياض .

عز وجل يخلق لنا سمعا نسمع به كلامه وبصرا نبصره به بخلاف ما نبصره اليوم ونسمعه ، أن النبى صلي الله عليه وسلم كان ينزل عليه جبريل عليه السلام ، والصحابة جلوس فيراه النبى صلى الله

١٣-أ عليه وسلم ويسمع / منه، والصحابة لا يبصرونه ولا يسمعون منه ، وبصره وبصرهم فى الصورة سواء ، وكذلك ملك الموت أيضا ، فإن الميت يشاهده عند قبضه لروحه ، وأهله حضور لا يشاهدونه ، وكذلك الجن يرونا ولا نراهم فدل على أن العلة فى ذلك ، أن الله عز وجل يخلق للبصير بصرا يدرك به ما لم يدركه غيره ، فكذلك يخلق له سمعا يسمع به كلامه ، وفهما يفهمه به كما أفهم سليمان منطق الطير وخصه بذلك ، وسمعنا وسمعه فى الصورة سواء .

فإن قيل: أنتم تثبتون شيئين مختلفين قراءة ومقروءا أحدهما قديم والآخر محدث ، ونحن لا نعقل إلا شيئا واحدا ، وفى هذا شبهة القدرية والمشبهة ، فالقدرية يقولون : نحن لا نعقل إلا هذه القراءة وهى محدثة ، والمشبهة يقولون نحن لا نعقل إلا هذه القراءة وهى محدثة القرآن ثم يثبتون قدمها ؟ يقال لهم : لا يمنع أن يكون الإنسان فى حال السماع فيسمع الشيئين المختلفين شيئا واحدا ، ثم بالدليل

١٣-ب يفرق بينهما ، كالناظر إلى / السواد والأسود ، فإنه فى حال المشاهدة لا يشاهد إلا شيئا واحدا ، ثم بالدليل يفرق بينهما فيعلم أن السواد عرض لا يقوم بنفسه ، والأسود الموصوف بذلك السواد جسم بخلافه ، فكذلك فى ملتنا أيضا . ونحن قد ثبت عندنا أن كلام الله تعالى قديم أزلى بالأدلة التى قد ذكرنا بعضها ، والقديم أبدا ما

كان موجوداً ويكون أبداً موجوداً ، ولا يوصف تارة بالوجود وتـارة بالرداة (١) ،ولايضاف إلى المخلوقين ،ثم وجدنا القراءة بخلاف ذلك، ففرقنا بينهما، وكما أنَّ الذكـر غـير (٢)(المذكـور ،والعلـم غـير المعلوم)(٢) ، فإنَّ أحدنا إذا ذكر الله عز وجل ، لا يقال إنَّ ذكره قديم لِقدَم المذكور ،ولا علمه قديم لقدم المعلوم ، بل هما شيئان مختلفان ، فالذكر مخلوق لأنه صفة المخلوق لم توجد قبله ، (٣) (وعِلْمنا أيضاً بالله عزَّ وجلَّ كذلك) (٣) ، فإنَّ الصفة لا تتقدم على الموصـوف ، فكذلك أيضاً قراءتنا وكتابتنا مخلوقةٌ ، لأنَّهما صفتان لم تتقدم علينا ، فَمَن زعم مِن المُشبِّهة الحلولية أنَّ الكتابة قديمـة / موجـودةٌ قبـل الكاتب ، والقراءة قديمةٌ موجودةٌ قبل القارىء ، يُقال له : فعلى ماذا يستحق القارىء العقوبة إن كان جُنباً، وينال الثواب إن كان طـاهراً وهو ما لم يأت بشىء ؟ فدلَّ على أنَّ الذى يأتى به ويستحق عليه ما ذكرنـاه هـو القـراءة المـأمور بـها عنـد الطـهارة . قـال

١٤-أ

(١) الرداة من الرَدَى بمعنى الهلاك ويقال: رَدَىَ إذا هلك. ويقـال رَجلٌ رَدٍ: هالكٌ راجـع ترتيب القاموس٢/٣٠٦مادة(ردا)؛ لسان العرب١٤/٣١٦؛ مجمل اللغة ٢/٤٢٨.

(٢-٢) فى الأصل : كما أنَّ الذكر عن المذكور والعلم عن المعلوم .

(٣-٣) فى الأصل " وعلم أيضاً بالله عز وجـل لـذلك " وهـو خطـأ ولعلـه مـن الناسخ .

الله تعالى: ﴿ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْءَانِ ﴾(١) والمنهى عنه عند النجاسة لما روى ابن عمر رضى الله عنهما أن النبى صلى الله عليه وسلم قال (لا يقرأ الجنب ولا الحائض شيئا من القرآن) (٢) والقديم لا يكون تارة طاعة ، وتارة معصية ؛ لأن الطاعة والمعصية هى ما يكون للمخلوق على فعلها قدرة ، والصفة القديمة الذاتية لا توصف بأنها مقدورة لله عز وجل، فأولى وأحرى أن لا تكون مقدورة للمخلوق ، وقد أخبر الرب عز وجل أن ما بين السماء والأرض مخلوق ، فقال عز وجل : ﴿ خَلَقَ السَّمَٰوَٰتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا ﴾(٣)وهذه الكتابة نشاهدها بين السماء والأرض، فمن قال بقدمها / كذب الرب عز وجل فى خبره ، ولأن الرب عز وجل أخبر أن كلامه لا ينفد ولا يفنى، فقال عز وجل: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ اللَّهِ ﴾ (٤) فأخبر أن كلامه لا يفنى ، ولا ينفد ، ولا يكون له أول ولا آخر ، ثم نجد هذه القراءة تفنى وتنفد ، ولها

١٤-ب

(١) سورة المزمل : ٢٠ .

(٢) ورد هذا الحديث فى : سنن الترمذى ٨٦/١ عن ابن عمر (أبواب الطهارة ، باب ما جاء فى الجنب والحائض أنهما لا يقرآن القرآن) وقال الترمذى : لا نعلمه يروى عن ابن عمر إلا من هذا الوجه ؛ سنن ابن ماجة ١٩٦/١ رقم ٥٩٦ (كتاب الطهارة وسننها ، باب ما جاء فى قراءة القرآن على غير طهارة) .

والحديث دار حوله كلام كثير من ناحية الحكم عليه، انظر: نصب الراية للزيلعى١/ ١٩٥ ط . الطبعة الثانية ١٩٧٣م؛ ضعيف سنن الترمذى للألبانى ص١٢ط .المكتب الإسلامى- بيروت؛ ضعيف سنن ابن ماجة للألبانى ص٤٦ ط. المكتب الإسلامى- بيروت ١٩٨٨م

(٣) الفرقان : ٥٩ . (٤) لقمان : ٢٧ .

أول وآخر ، والكتابة فى المصاحف كذلك أيضاً .

ولقد حُكى أنَّ عثمان بن عفان رضىِ الله عنه أحـــرق جميـــع المصاحف المخالفة لمصحفه ، أتَرى أنَّه أحرق القرآن ؟! .

ومن الدليل على أنَّ كلام الله قديم أزلى ما يُروى عـــن علـــى بن أبى طالب كـــرَّم الله وجهه ، حين أنكر عليــــه الخـــوارج (١) التحكـــيم (٢) فقـــال : والله مـــا حَكَّمْـــتُ مخلوقـــاً ، وإنَّمـــا

---

(١) الخوارج .. من أوائل الفِرَق الإسـلامية ظـهوراً ، وأطلـق عليـهم هـذا اللقـب لخروجهم على الإمام علىٍّ رضى الله تعالى عنه فى واقعة التحكيم المشهورة ، وكفَّـروا علياً ومعاوية، والبعض يميل إلى تسميتهم حزباً سياسياً مع الشـيعة لارتبـاط ظـهورهم بقضية الإمامة والخلاف بين على ومعاوية ، ومن أظهر أقوالهم الحكـم بكفـر مرتكـب الكبيرة ، وأنه مخلَّدٌ فى النار لا تنفعه الشفاعة ، وأن الأئمة من قريش ، والقول بوجـوب الخروج على أئمة الجَوْر وهم فِرَق كثيرة متعددة المذاهب فمنهـم الحَرورية ، والشـراة ، والناجية ، والبغاة ، انظر عنهم : الفصل فى الملـل والنحـل لابـن حـزم ١١٣/٢ ؛ مقالات الإسلاميين للأشعرى ٨٦/١ ١٢١ ؛ المِلل والنحل للشهرستانى ١٩٥/١-٢٥٠ ؛ الفَرْق بين الفِرَق للبغـدادى ٤٥-٦٦ ؛ التبصـر فـى الديـن للإسـفرايينى ٤٦،٥٩ ؛ وانظـر مـا كتبـه عنـهم الإمـام ابـن حـزم فـى بيـان شـنعهم ١٨٨/٤-١٩٢ من الفصل .

ولقد جعل الإمام مسلم فى صحيحه باباً كاملاً (٤٧) فى ذكر الخـوارج وصفاتـهم ، أورد فيه الأحـاديث (١٤٢-١٥٣) ٧٤٠/٢-٧٤٦، وجعـل لـهم بابـاً آخـر بعنـوان " باب التحريض على الخوارج " ص٧٤٦-٧٤٩ ذكر فيه الأحاديث ١٥٤-١٥٧، ثم ذكـر باباً ثالثاً بعنوان : " باب الخوارج شر الخلق " ؛ وانظـر أيضـاً : البخـارى ١٣٧/٤ .

(٢) فى الأصل (التحكم) .

حكَّمْتُ القرآن (١) قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ(٢) شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾(٣) ، وقال عزَّ وجلَّ: ﴿ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ (٤) فإذا كان في شقاقٍ يقع بين الزوجين أمر بالتحكيم (٥) ، وفى أرشٍ(٦) قيمته نصف درهم يقتله

١٥-أ المُحْرِم أمر بذلك / ففى شقاقٍ يقع بين طائفتين من المسلمين التحكيم أولى وأحرى، وجميع الصحابة يسمعون قوله ولم ينكر عليه مُنكِر ، وسكتوا عنه كسكوتهم عند حرق عثمان المصاحف

---

(١) لقد سأل نفر من الخوارج الإمام عليًا رضى الله عنه فى واقعة التحكيم فقالوا له : خبِّرنا أتراه عدلاً تحكيم الرجال فى الدماء ؟ فقال علىٌّ رضى الله عنه : إنَّا لسنا حكَّمنا الرجال إنَّما حكمنا القرآن ، وهذا القرآن إنما هو خط مسطور بين دفَّتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال . وفى رواية قال : والله ما حكَّمت مخلوقاً وإنما حكمت القرآن. وقال البيهقى: قال علىٌّ للخوارج فى أمر التحكيم : ما حكمت مخلوقاً ، ما حكمت إلا القرآن . راجع الكامل لابن الأثير ٣٢٨/٣ ط دار صادر ١٩٧٩م ؛ العقد الفريد لابن عبد ربه ٢٠٦/١ ط . دار الفكر ١٩٩٥م ؛ البداية والنهاية لابن كثير ٢٩١/٤ ؛ الأسماء والصفات للبيهقى ص ٢٤٣. ط ١٩٧٠م .

(٢) فى الأصل " فإن " .

(٣) النساء : ٣٥ .

(٤) المائدة : ٩٥ .

(٥) فى الأصل " التحكم " .

(٦) الأرْش : اسم للواجب على ما دون النفس . وفى المُغْرب : الأَرْش دِيَةَ الجراحات والجمع أُرُوش وَ إرَاشٌ بوزن فِرَاسٍ اسم موضع .

انظر طلبة الطالب ص(١٦٦) للنسفى ط.١٣١١هـ ، والكليات ص(٣٠) ط. القاهرة ١٢٨١هـ والتعريفات ص (٩) ط. الحلبى ١٩٤٨م ؛ والمُغْرب ٣٥/١ للمطرزى ـ ط . سوريا ١٩٧٩م ، وارجع إلى الصحاح للجوهرى ٩٩٥/٣ ط. الأميرية ١٢٨٢هـ ، والقاموس المحيط ٢٧١/٢ ط. دار الفكر، وانظر كتاب " أنيس الفقهاء فى تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء للشيخ قاسم القُونوىّ ـ تحقيق الدكتور أحمد بن عبد الرزاق الكبيسى الطبعة الأولى ـ دار الوفاء ـ جدة ١٩٨٦م .

ففِعْلُ عثمان حجَّة لنا بأنَّ الكتابة مخلوقة ، وقـــولُ علـــيٌّ كـــرَّم الله وجهه حجَّة لنا بأنَّ المكتوب قديم ، والاقتداء بعليٍّ وعثمان رضـــى الله عنهما أولى وأحرى من الاقتداء بالقَدَرِيَّة والمشبِّهة .

ومن الدليل على [أنَّ] (١) كلام الله تعالى قديم أزليٌّ ، أنَّه لـــو كان مخلوقاً لكان لا يخلو إمَّا أن يكون قد خلقه فى ذاته ، أو خلقــــه فى غيره ، أو خلق الكلام قائماً بذاته لا فى محلٍّ ، بَطَل أن يُقـــال خَلَقه فى ذاته ، لأنَّه تعالى ليس بمَحلٍّ للحوادث وبَطَل أن يُقال خَلَقه فى غيره لأنه يكون كلام ذلك الغَير ، وكما لا يجوز أن يقال إنــــه يخلق عِلْمه وقدرته ، فكذلك أيضاً لا يَخلق كلامه فى غيره ، لأنَّـــه يكون كلام ذلك الغَير ، ولا يجوز أن يُقال إنَّه خلقه لا فى مَحلٍّ لأنَّ الكلام صفته ، والصِّفة لا تقوم إلا بموصوفٍ وإذا بَطَلـــت هـــذه / ١٥-ب الأقسام الثلاثة دلَّ على أنَّه قديم أزليٌّ .

فإن قيل : المتكلِّم إنَّما يتكلَّم ليُسمع غيره ، أو يتكلم ليســتأنس ، أو يتكلَّم ليحفظ ، وإذا كان المتكلم خالياً من هذه الثلاثة أقسام يكــون كلامه هَذياناً ولغواً . والرَّبُّ عزَّ وجلَّ لم يكن معه فى الأزل أحـــدٌ ليسمع كلامه ، ولا يجوز أن يُقال إنَّه تكلَّم ليحفظ أو تكلَّم ليســتأنس، وإذا بَطَلت هذه الأقسام الثلاثة ، دلَّ على أنه ليـــس متكلمـــاً فـــى الأزل .

---

(١) ليست بالأصل .

يقال لهم : مقصودكُم وغرضكُم أن تُثبتوا لصفاته الذاتية عِلَّةً وغرضاً ، وإذا كانت أفعاله لا لعِلَّة ولا غرض ، لأنَّه لو فَعَل فِعْلاً لعلَّةٍ كانت تلك العِلَّة لا تخلو ، إمَّا أن تكون قديمة أو مُحدَثَةً ، فإن كانت مُحدَثَة افتقرت إلى عِلَّةٍ قَبْلها ، وكذلك ما قبلها ، ويؤدِّي ذلك إلى التسلسل وعدم التناهي ، ويؤدِّي ذلك إلى عدم المعلول ، وهذا مُحَال أيضاً ؛ فدلَّ على أنَّ الله عزَّ وجلَّ يفعل ما يفعله لا لِعلَّةٍ وغرضٍ، بل يفعل ما شاء بما شاء لا لِعلَّة . وإذا ثبت أنَّ / صفات فعله لا لعلَّة وغرضٍ ، فصفات ذاته أولى وأحرى أن لا تكون لعِلَّة وغرضٍ وبَطَل ما قالوه .

١٦-أ

فإن قِيل قد قال الله تعالى:﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ (١) والجَعْل بمعنى الخَلْق ، يُقال لهم الجَعْل هاهنا بمعنى التسمية والدليل عليه قوله عزَّ وجلَّ :﴿ وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا ﴾ (٢) ومعلوم على أنَّهم لم يخلقوا الملائكة فدلَّ على أنَّ المراد بالجَعْل ها هنا التسمية ، وكذلك قوله عزَّ وجلَّ : ﴿ ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ ﴾ (٣) لم يرد به الخَلْق فدلَّ على ما قلناه .

فإن قيل قد قال الله عزَّ وجلَّ :﴿ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا ﴾ (٤) ﴿ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾ (٥) فدلَّ على أن أمر الله مقدور ومفعولٌ ، وهذا دليل الحدث .

---

(١) الزخرف : ٢ .
(٢) الزخرف : ١٩ .
(٣) الحجر : ٩١ .
(٤) الأحزاب : ٣٧ .
(٥) الأحزاب : ٣٨ .

يُقال لهم : الأمر على ضربين ، فتارة يقتضى الكلام وهو قوله: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ (١)، وقوله عز وجل :﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ [وَمِن بَعْدُ] ﴾ (٢) أى من قبل كل شىء ومن بعد كل شىء ، وهذا دليل واضح على قِدمه ، وتارة يقتضى الفِعْل وهو قوله :﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَن / نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا.......... ﴾(٣) فهذا الأمر يقتضى الفعل ،جاء فى التفسير أنَّ الأمر ها هنا بمعنى كثَّرنا لأنَّ الربَّ عزَّ وجلَّ لايأمر بالفحشاء ، وإذا كان الأمر كذلك بَطَل ما قالوه ، ويكون المراد بقوله:﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا...﴾ ﴿ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾ فِعْلُه .

١٦-ب

فإن قيل:الدليل على خَلْق القرآن أنَّه مُعجز النَّبى صلى الله عليه وسلم وتحدى الأمَّة به. فالتحدِّى إنَّما يكون بما للمتحدى عليه قدرة كإلقاء العصا (٤) ، وإبراء الأكْمه والأبرص (٥) ، والقديم لا يكون للمخلوق عليه قدرة ولا يكون له فى التحدِّى به حُجَّة ؛ فدلَّ على ما قلناه.

يُقال لهم : التحدِّى إنَّما كان بالقراءة لا بالمقروء وقد بينَّا الفَرْق بينهما . فإن قيل : فقد قال الله تعالى :﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ (٦) .

---

(١) فى الأصل ﴿ إنما أمرنا لشىء ... ﴾ سورة النحل : ٤٠ .

(٢) [ومن بعد] ليست بالأصل – سورة الروم : ٤ .

(٣) الإسراء : ١٦ .

(٤) إشارة إلى معجزة موسى عليه السلام.

(٥) إشارة إلى معجزة عيسى عليه السلام.

(٦) الأنبياء : ٢ .

يُقال لهم الذكر قد يكون بمعنى القرآن فقال عز وجل: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ (١)، ويكون الذكر بمعنى الرسول قال الله عز وجل: ﴿ وَيَقُولُونَ إِنَّهُۥ لَمَجْنُونٌ / وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ (٢). قال الله عز وجل ﴿ذِكْرًا ⑩ رَّسُولًا﴾ (٣). فالذكر المحدث ها هنا النبى صلى الله عليه وسلم، والدليل عليه آخر الآية قوله عز وجل: ﴿هَلْ هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ (٤)، ومعلوم أنَّ الكلام ليس ببشر ويحتمل أن يقال إنَّ المراد بالذكر المحدَث هذه القراءة لا المقروء.

١٧-أ

فإن قال قائل من المشبِّهة: إذا قلتم إنَّ الكتابة مخلوقة يؤدِّى ذلك إلى أن المصحف ليس له حرمة.

يقال لهم إن الحرمة لا تثبت إلا بما هو قديم ثم لم يكن للمسجد (٥) حرمة بحيث يمنع الجنب من اللبث فيه والمرور على مذهب بعض الفقهاء فكما أنَّ المسجد (٥) بجميع أجزائه مخلوق وله حرمة لأجل المعهود فيه فكذلك إنما المصحف بجميع أجزائه مخلوق وله حرمة لأجل المكتوب فيه.

فإن قيل: إذا قلتم إنَّ هذه الأحرف محدثة وليست القرآن، فالقرآن أين هو؟.

يُقال لهم: فإذا قلتم إن هذه الأحرف هى القرآن، فالقديم أين هو؟.

---

(١) الحجر: ٩.
(٢) القلم: ٥١-٥٢.
(٣) نهاية الآية (١٠) وبداية الآية (١١) من سورة الطلاق .. وقد دمجهما المؤلف.
(٤) الأنبياء: ٣.
(٥) (٥-٥) فى الأصل " الجسد " وبه لا يستقيم المعنى ولعله خطأ من الناسخ.

فإن قيل فقد قال الله عز وجل : الم ، طه ، / طسم ، فدلَّ على ١٧-ب أن القرآن هو هذه الأحرف .

ويُقال لهم : لا فرق بين هذه الآيات وغيرها فإن الألف التى فى الحمد والطاء التى فى طه كالطاء التى فى الطاغوت فجميع الأحرف التى فى السور سواء ، فما ثبت لبعضها من القدم أو الحدث ثبت لكلها .

ثم يُقال لو أنَّ هذه الأحرف قديمة لأجل تخصيصها بالذكر لكان الشمس والقمر والنجوم قديمة لتخصيصها بالذكر (١) (قال الله تعالى :﴿ وَٱلنَّجۡمِ إِذَا هَوَىٰ ﴾ (٢) ، وقال عز وجل :﴿ وَٱلشَّمۡسِ وَضُحَىٰهَا ۝١ وَٱلۡقَمَرِ إِذَا تَلَىٰهَا ﴾ (٣) ، فكما لا يقال إنَّ هذه الأشياء قديمةٌ لتخصيصَها بالذكر) (١) فكذلك الأحرف أيضاً .

ثم يقالُ لهم : هذهِ الأحرفُ التى تثبتونَ قدمها فى القرآن هل هى أحرف أ ب ت ث أم لا ؟ فإن قيل غيرها فهذا دفع للضرورة وإن قيل هى يقال لهم فهل هى التى يكتب بها شعر المتنبى وحسان والنقال (٤) أم لا ؟ .

فإن قيل غيرها تكتب ما ذكرتموه فهذا محال ودفع لما نعلمه ضرورة ، وإن قيل إن الأحرف التى يكتب بها القرآن هى التى يكتب بها ما ذكرناه . فيجب القول بقِدمها وأن يكون لها حرمة كحرمة المصحف وهذا خلاف الإجماع ، ولو أنَّ هذه الأحرف

(١-١) ما بين القوسين مكتوب بالهامش. (٢) النجم : ١. (٣) الشمس : ١-٢ .

(٤) توجد كلمة (النقال) هكذا بالأصل ، ولعله اسم شاعر مغمور .

١٨-أ قديمةٌ وهى القرآن لكان المصلى إذا أتى / بها فى الصلاة وقال فى الصلاة أ ب ت ث ج ح خ د ذ لا تبطل صلاته فإن الإتيان بالقرآن فى الصلاة فى موضعه لا يبطلها ، ولكانت تجزئه عن قراءة غيرها ، ولكان لها حرمة بحيث لا يجوز للجنب الإتيان بها ، فلمّا لم يصح ذلك دلَّ على أنها مخلوقة ، وإذا ترتب بعضها على بعضٍ وتألَّف بعضها مع بعض فُهِمَ منها المكتوب بها ، فإن كان القرآن صار لها حرمة ، وإن كان غير القرآن لم يكن لها حرمةٌ ، فالذى يتجدد هو الحرمة لا القِدم ، فإنه لو جاز أن يصير المحدَث قديماً لجاز أن يصير القديم محدثاً وهذا محالٌ .

ومن الدليل على أن الكتابة غير المكتوب قوله تعالى :﴿ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ﴾ (١) فالنبى عليه الصلاة والسلام مكتوب على هذه الحقيقة فى التوراة والإنجيل غير حالٍّ فى التوراة والإنجيل ، بل هو مدفون فى المدينة أو رفع إلى السماء على اختلاف العلماء فى ذلك ، فلو أنَّ الكتابة هى

١٨-ب المكتوب لكان النَّبى / صلَّى الله عليه وسلم موجوداً فى التوراة والإنجيل حَالاً فيهما ، فدلَّ على أن الذى فى التوراة والإنجيل هى الأحرف المفهوم بها النَّبى صلى الله عليه وسلم ، فهى غيره وهو غيرها ، لأنَّ حقيقة الغير لا يجوز لأحدهما أن يفارق الآخر والكتابة مفارِقة المكتوب منفصلة منه ، ولو أنَّ الكتابة هى المكتوبُ

---

(١) الأعراف : ١٥٧ .

لكان إذا كتب زيدٌ على عمروٍ وثيقةً بدَيْنٍ وشهد فيها الشهود بذلك ثم قبضها يكون قد استوفى دينه فلمّا لم يصحِ ذلك دلَّ على أنَّ الكتابة يفهم بها المكتوب وليست هى المكتوب فالشهود مكتوبون فى الوثيقة على الحقيقة غير حالِّين فيها ، وكذلك الدَّيْن ، ولو أنَّ الكتابة هى المكتوب لكان إذا قرأ القارىء ﴿يَٰيَحۡيَىٰ خُذِ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ (١) وأراد به القرآن ، ثم قال يا يحيى خذ الكتاب وأراد به إعلام المسيح، أن يفرق بينهما عند السماع ، وكذلك فى الكتابة أيضاً فلما لم يكنْ ذلك دلَّ على أنَّ الكتابة مخلوقةٌ لا تختلف والمفهوم بها يختلف ، ثم يقال لهم إذا قرأ القارىء هل يسمعُ منه القرآن/كما يسمع من الربِّ عز وجل أم لا ؟ فإن قيل يسمع من الربِّ بخلاف ما يسمع من القارئ والأحرف والأصوات التى تثبت قدمها فى حقه ليست كهذه الأصوات المسموعة منا اليوم والأحرف المشاهدة لنا فقد رجعوا إلى مذهب أهل الحق وصار الخلاف معهم فى أنَّ التسمية موقوفة على الشرع ، فإن ورد الشرع بأن كلام الله تعالى صوت وحرف سميناه بذلك وإلا فلا . ١٩-أ

وإن قيل ليس بينهما فرق وذا ذاك ، وذاك ذا فهذا هو التشبيه بعينه ويكون القرآن على قولهم حكاية ، لأن المحاكاةَ المماثلةُ والمشابهةُ ولا شبه لكلام الله ولا مِثْلَ له،كما أنَّ الله عز وجل لا مثل له ولا شبه له ، ولو أنَّ الكتابة هى المكتوبُ لكان إذا كتب أحدُنا فى كَفِّه ألف لام لام ها (٢) ما يكون الله عز وجل حالاًّ فى كفِّه،

---

(١) مريم : ١٢ .   (٢) يشير بها إلى الأحرف التى يتكون منها لفظ الجلالة .

ولمَّا لم يصحَّ ذلك دلَّ على أنَّ الكتابة غير الله عز وجل ، ولمَّا جاز على الرب جاز على صفة ذاتهِ ، فكما أنِ الرب عز وجل مكتــوب في مصاحفنا ، ومعبود في مساجدنا ومعلوم في قلوبنا ومذكــورٌ / ١٩-ب بألسنتنا غير حالٍّ في شيء ممَّا ذكرناه فكذلك كلامه أيضاً مقــروء بألسنتنا على الحقيقة قال الله عز وجل :﴿ فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ ﴾ (١) ومَتْلُوٌّ في محاريبنا على الحقيقة ، قال الله عز وجــل : ﴿ وَٱتْلُ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَ ﴾ (٢) ومحفوظ في صدورنا على الحقيقة قال الله عز وجل:﴿ بَلْ هُوَ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ﴾(٣) ومسموع بآذاننا على الحقيقة قال الله عز وجــل:﴿ بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝٢١ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ ﴾ (٤)غير حالٍّ في شيء ممَّا ذكرناه .

وللمصحف حرمة عظيمة ورعاية وكيــدةٌ بحيــث لا يجــوز للمحدث الأصغر والأكبر مسُّ ما فيه وحواشيه ولا كتابته ولا دفتــاه ولا حمله[ولا](٥) مسه ولا بِعلاَّقةٍ (٦) احتراماً قال الله عز وجــل: ﴿ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴾ (٧) والأدلة في ذلك أبيــن مــن عيــن الشمس لمن تدَّبر وعقل لا من اتَّبع هواه وجهل.فإن كنتُ قد أكــثرت

---

(١)المزمــل: ٢٠. (٢) الكهف: ٢٧. (٣) العنكبوت: ٤٩ . (٤) البروج: ٢١-٢٢.

(٥) ما بين المعقوفتين [ ] ليس بالأصل وأضفناه لحاجة السياق إليه .

(٦) لعله يقصد بها تعليق المصحف في حامل واستعمال هذا الحامل .

(٧) سورة الواقعة - آية (٧٩) - . ذهب الأئمة الأربعة إلى القول بمنع مس المصحــف لمن لم يكن على وضوء ، لكن أجازوا له قراءة القرآن تعليماً وتعلماً ، كما أجاز بعضــهم للحائض أن تقرأ القرآن في حالة الضرورة كالمعلمة في الفصل الدراسي ، والطالبة فــي المدرسة ، وهذا لا ينفي أصل الحكم في ذاته .

مما لا يُحتاج إليه فلا ملام لما قدمت من الاعتراف والسلام .

١٤- [صفــة الحيــاة]

ثمَّ يعتقدون أنَّ الله عز وجل حيٌّ بحياةٍ / أزليــة قديمــةٍ ، لأن ٢٠-أ الصـفات التى ذكرناها لا تقوم إلا بمن هو حيٌّ ، قــال الله عـز وجل:﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ ﴾ (١) .

١٥- [علاقة الصفات بالذات]

ثمَّ يعتقدون أنَّ صفات ذاتهِ لا يجوز أن يقال هى هو ، ولا هو هى ، ولا هو غيرها ، ولا هى غيره (٢) ؛ لأنها لو كانت هى هــو

---

(١) البقرة : ٢٥٥ .

(٢) يشير المؤلف هنا إلى أصل من أصول الأشاعرة وهو قولهم : إن صفاته تعالى ليست عن ذاته وليست غيره ، لأن كونها عن الـذات يقتضـى أن تكـون الصفــة موصوفـاً والموصوف صفة وهم بذلك يردون على المعتزلة الذين يقولون إن صفاته تعالى عن ذاته فهو سبحانه عندهم عالم بذاته سميع بذاته أو عالم بعلم وعلمه عن ذاته ، وإذا لــم تكـن صفاته عن ذاته فهذا لا يعنى أن صفاته غير ذاته ، لأن الغيرية تقتضى المفارقة ومعنـى أن تكون صفاته غيره أنه يجوز أن تكون محدثة ومفارقة له وهذا عندهم محــال ، وقـد أشار الأشعرى إلى هذا المعنى فى كتاب أصول أهل السنة والجماعة حيث قال".. ويجـب ألا تكون صفاته عز وجل غيره لأن غير الشيء هو مفارقته له على وجه مــن الوجــوه والبارى عز وجل لا تجب مفارقة صفاته له.. ولا يجب إذا لم تكن هذه الصفــات غــيره أن تكون نفسه لاستحالة كونه حياة أو علما أو قدرة.. الخ " .

وهذا التصور لعلاقة الذات الإلهية بصفاتها قد دعا بعض المفكرين إلى التعجب قائلاً إذا لم تكن هى هو ولا هى غيره فماذا تكون إذن ؟ ولا شك أن البحث فى هذه القضية من أساسها أمر مستحدث بعد عصر الصحابة والتابعين ، كما أنه يحمل فى مضمونه معنـى التصور البشرى للعلاقة بين ذات الإنسان وصفاته .

وكان يكفهم فى ذلك الإيمان بأنه سميع كما أخبر بصير كما أخبر عالم قادر كما أخبر دون تساؤل حول هذه العلاقة هل صفاته عن ذاته أم هى الذات لأن هذه قضية =

لكانت الصفة الواحدة موصوفةً بجميع الصفـــات التـــى ذكرناهـــا والصفة لا تقوم بالصفة (١) . ولو كان هوِ هى لم يكن موصوفاً بـــها لأنَّ الصفة معنىً زائد على الموصوف ولو كانت غيره وهو غيرها لجاز لأحدهما أن يفارقَ الآخر لأن حقيقة الغيرين ما يجوز لأحدهما أن يفارق الآخر . بل يقالُ إنَّها صفاتٌ قائمـــاتٌ بذاتـــهِ لـــم يـــزل موصوفاً [بها] (٢) ولا يزال .

١٦- [صفـــة الاســـتواء]

ثمَّ يعتقدون أنَّ اللهَ عز وجل مستو على العرشِ قـــال الله عـــز وجل: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ﴾ (٣) وأنَّ اســـتواءه ليـــس باســـتقرارٍ ولاملاصقةٍ لأنَّ الاستقرار/ والملاصقة صفةُ الأجســـامِ المخلوقـــةِ، ٢٠-ب والربُّ عز وجل قديم أزلى أبداً كان وأبداً يكون ، لايجـــوز عليـــه التغيير ولا التبديل ولا الانتقال ولا التحريك ، والعرش مخلوق لـــم يكن فكان، قال الله عز وجل:﴿ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴾ (٤) فلو أنَّ المرادَ بالاستواء الاستقرارُ والملاصقة لأدَّى إلى تغيير الرَّبِّ وانتقاله من حالٍ إلى حال وهذا محال فى حق القديـــم ، فـــإنَّ كـــل

= مبتدعة لا أصل لها فى كتاب ولا سنة فضلا عن أنها متفرعة عن قياس عالم الغيـــب على عالم الشهادة. راجع أصول أهل السنة للأشعرى ص٦٢ تحقيق د. الجليند ط. دار اللـــواء- الرياض؛ إلجام العوام عن علم الكلام للغزالى. ص٦٥ وبعدها .ط المنيرية ـــ القاهرة.

(١) فى الأصل " والصفة لا تقوم إلا بالصفة " .

(٢) ليست بالأصل وأضيفت لحاجة السياق إليها.

(٣)الأعـــراف : ٥٤ . (٤) النمـــل : ٢٦ .

متغيِّر لا بدَّ له من مُغَيِّر ولأنَّ العرش مخلوق محدود فلو كان الربُّ عز وجلَّ مستقراً عليه لكان لا يخلو إمَّا أن يكون أكبر أو أصغر منه أو مثله ، فلو كان أكبر منه يكون متبعِّضا بعضه خالٍ من العرش ، والبَعْض صفة الأجسام المؤَلَّفَةِ ، وإن كان أصغر منه فيكون العرش مع كونه مخلوقاً أكبر منه وذلك نَقْص ، وإن كان مثله يكون محدوداً كالعرش فإن كان العرش مربَّعاً فيكون الرَّبُّ مربَّعاً ، وإن كان مُخَمَّساً فيكون الرَّبُّ مُخمَّساً وما هو محدودٌ له شَبهٌ / وله مِثْلٌ ولا يكون قديماً ، فدلَّ على أنه كان ولا مكان ثمَّ خلق المكان وهو الآن على ما عليه كان . ٢١-أ

فإن قيل إذا قلتم إنَّه ليس على العرش ولا فى السماوات ولا فى جهة من الجهات فأين هو ؟

يُقال لهم أول جهلكم وصفكم له بأين ، لأنَّ أين استخبار عن المكان والرَّبُّ عز وجل منزَّهٌ عن ذلك .

ثم يُقال لهم هل تثبتون خلق العرش والسماوات وجميع الجهات أم لا ؟

فإن قالوا ليست مخلوقة فقد قالوا بقدم العالم ، وينتقل الكلام معهم إلى القول بِحدَث العالم ، وإن وافقوا أهل الحق وقالوا بخلق جميع الجهات ، يُقال لهم فهل كان الرب موجوداً قبل وجودها وهو الذى أوجدها من العدم إلى الوجود أم لا ؟

فإن قيل لم يكن موجوداً قبلها ولا أوجدها فقد قالوا بِحدَث الربِّ عز وجل وهذا هو الكفر الصراحُ ، وإن وافقوا أهل الحق فى

القول بوجوده قبل وجود المخلوقات من العالم العلوى والسفلى قيل

٢١-ب لهم فأخبرونا عما كان عليه قبل وجودها / فكل دليل لهم قبل وجودها هو دليل لنا بعد وجودها ، فإن الرب عز وجل بعد وجود جميع المخلوقات على ما كان عليه قبل وجودها لا يجوز على الرب التغيير من حال إلى حال ولا الانتقال من مكان إلى مكان .

قال الله عز وجل فى قصة إبراهيم عليه السلام :﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ - أى انتقل من جهة إلى جهة وتغير من حال إلى حال (١) - قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْـَٔافِلِينَ ﴾ (٢)

---

(١) الجملتان الاعتراضيتان موجودتان بالهامش .

(٢) سورة الأنعام - آية (٧٦) . لقد أخطأ كثير من المتكلمين حين قالوا : إن الأفول هو التغير أو الحركة وحين قالوا : إن هذه الطريقة فى الاستدلال هى التى سلكها الخليل فى قوله تعالى : ﴿ **لا أحب الآفلين** ﴾ وتأولوا الأفول بالحركة ، وقالوا : إن إبراهيم قد استدل على حدوث الكواكب بتحركها وتغيرها .

وقالوا إن كل متحرك محدث ، والمحدث لا يصلح أن يكون ربا وليس المؤلف وحده بدعا فى ذلك . والرازى قد ذكر الاستدلال بهذه الآية فى كثير من كتبه : راجع (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين) ص٦١ ط . الحسينية - القاهرة ١٣٢٣هـ ، وفسر الأفول بالحركة فى تفسيره الكبير (مفاتيح الغيب ص٤-٧٧) . وأشار إليها الغزالى من قبل فى (القسطاس المستقيم) وسماها (الميزان الأوسط) كما أشار إليها ابن رشد فى (مناهج الأدلة ص١٤٠) وأبو بكر الجصاص الملقب بالرازى فى تفسيره (٣/٣) ط . البهية المصرية ١٩٣٨م . وابن حزم فى (الفصل ١٧٣/٢) وأخذ بهذه الطريقة كثير غير هؤلاء.ولقد حاد هؤلاء وأولئك عن جادة الصواب فى هذه الآية لأمور كثيرة منها :-

أولا : أن هذا افتراء ظاهر على لغة العرب ، فمن المعلوم لكل متأمل فى كتب اللغة أن الأفول ليس التغير ولا هو الإمكان ولا هو الحركة ، سواء كانت هذه الحركة مكانية =

أى لا أحب المنتقلين المتغيِّرين (١) ، فمن وصف القديم بما نفاه عنه إبراهيم فليس من المسلمين .

= كالانتقال من مكان إلى مكان ، أو حركة فى الكم كالنمو أو حركة كل متحرك كالإسوداد والإبيضاض ، وليس هو التغير أيضاً ، فلا يسمى فى اللغة كل متحرك أو متغير آفلاً ، ولا يقال للمصلى والماشى : آفل ، مادام متحركاً فى مشيه وصلاته . وإنما المعروف فى كتب اللغة أن (أفل) بمعنى غاب واحتجب ، وأفلت الشمس تأفل أفولاً أى غابت ، وقد تكون الحركة والتغير من اللوازم العقلية للغياب ولكن ليست هى هو .
ثانياً : أن إبراهيم الخليل لم يكن يقصد الاستدلال بمجرد الحركة على نفى الربوبية ، ولو كان يقصد ذلك ، لكفاه تحركها من حين بزوغها دليلاً على ما أراد ، لأن الكواكب والشمس والقمر كانت تتحرك فى بزوغها ، وهذا التحرك هو ما يسمونه بالتغير ، فلو كان إبراهيم يقصد الاستدلال بالحركة على نفى الربوبية ، لكان قد قال ذلك من حين بزوغها ، وهو لم يقل ذلك لما رأى الكواكب تتحرك من مشرقها إلى مغربها ، بل قال ذلك لما رآها قد أفلت وغابت عن عين عابدها .
ثالثاً : (إبراهيم) لم يستدل بالآية على إثبات الصانع ، بل كان يستدل بها على نفى الشريك وإبطال عبادة ما سوى الله ، لأن قومه كانوا مقرِّين بالصانع ولكن كانوا يشركون فى عبادته غيره ، فقوله :﴿ **هذا ربى** ﴾ سواء قاله على سبيل التقدير لتقريع قومه ، أو قاله على سبيل الاستدلال والترقى ، أو غير ذلك ، لم يكن يقصد به أن هذا رب العالمين القديم الأزلى صانع العالم ، لأن قومه كانوا مقرِّين بذلك ، فهم لم ينكروا صانع العالم ، وإنما أشركوا فى عبادة غيره من الأصنام والأوثان والكواكب ، (وإبراهيم) يستدل بمغيب هذه الكواكب على عدم صلاحيتها للعبادة ، لأن الذى يستحق العبادة لا ينبغى أن يغيب عن عين عابده ، وهذه الكواكب لا تملك نفسها أن تمنعها من الاحتجاب والمغيب عن أعين العابدين لها . فقول إبراهيم : ﴿ **لا أحب الآفلين** ﴾ كلام واضح فى دلالته على أن الآفل الذى يغيب عن عابده لحظة ما يكون فى هذه اللحظة غائبا ومحتجباً ، فلا يكون معبوداً فى هذه اللحظة لأنه لم يكن هناك من يراه فيعبده ، أو يرى أثره فيتقرب إليه =
(١)هنا فسَّر المصنف معنى أَفَلَ أى انتقل وتغير (راجع العين للخليل ؛ الصحاح للجوهرى).

فإن قيل إذا لم يكن فى جهةٍ فما فائدة رفع الأيدى إلى السماء فى الدعاء (١) وعروج النبى صلى الله عليه وسلم إلى السماء ؟ .

يقال لهم : لو جاز لقائل أن يقول إنَّ الربَّ عز وجل فى جهة فوق لأجل رفع الأيدى إلى السماء فى الدعاء لكان لغيره أن يقول هو فى جهة القبلةِ لأجل استقبالنا إليها فى الصلاة أو هو فى الأرض لأجل قربنا من الأرض فى حال السجود ، وقد روى فى

= ويستعين به ، ومن شرط العبادة أن يتوجه بها العابد إلى إله مقصود ولا يغيب عن خاطره فى جميع الأوقات ، فإذا ما غاب عن عابده ظهر بالحس حينئذ أنه لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضراً ، فضلاً عن أن يدير شئون عابده ، ولهذا قال لهم (إبراهيم) فى مناظرته: ﴿ **وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم يُنَزِّل به عليكم سُلطاناً فأىُّ الفريقين أحق بالأمن** ﴾ (الأنعام:٨١)فهو يبين لهم أن الذى يستحق العبادة ويستعان به عند نزول المصائب لا يأفل ولا يغيب عن عابده.فهذه هى طريقة الخليل فى نفى ألوهية الكواكب وعبادتها من دون الله ، لأن المعبود بحق يجب أن يكون دائم الوجود ، فلا ينقطع إحساس عابده به ، وهذا يناقض ما ذهب إليه المتكلمون فى تأويل الأفول بالحركة .

(١) الفوقية : لم يقل أحد فيما أعلم – أن الفوقية ثابتة لله لأننا نرفع يدنا إلى فوق عند الدعاء . ولكن المسلمون كلهم على أننا نرفع يدنا إلى فوق عند الدعاء لإيماننا بأن الفوقية ثابتة لله قال تعالى :﴿ **وهو القاهر فوق عباده** ﴾ (الأنعام : ٦١) فالإيمان بصفة الفوقية سبب فى رفع الأيدى إلى السماء عند الدعاء ، وليس كما يقول المؤلف رفع الأيدى إلى السماء سبب فى وصفه تعالى بالفوقية . فليتنبه إلى الفرق بين المعنيين ، وصفة العلو ثابتة لله تعالى آمن بها سلف الأمة وأشار إليها الإمام أبو حنيفة فى الفقه الأكبر وغيره من كبار الأئمة ، والأمثلة التى يحتج بها المؤلف على سبيل القياس ليست صحيحة لأنه قياس معكوس . فبدلاً من أن يجعل الإيمان بصفة العلو سبباً فى رفع الأيدى يجعل رفع الأيدى سبباً فى إثبات الصفة ثم قاس على هذا الفهم الخاطىء كل الأمثلة التى أتى بها ، وهى مغالطة واضحة .

الخبر عن النبى صلى / الله عليه وسلم أنَّه قال :(**أقربُ ما يكـــونُ** ٢٢-أ **العبدُ من اللهِ عز وجل إذا سجد**) (١) قال الله عز وجل:﴿ **وَٱسۡجُدۡ وَٱقۡتَرِب** ﴾ (٢) فلو كان فى جِهَة فوق لما وُصِفَ العبد بالقرب منه إذا سجد فكما أن الكعبة قبلة المصلى يستقبلها فى الصلاة ، ولا يقال إنَّ الله عز وجل فى جهة الكعبة ،ومستقبل الأرض بوجهه فى السجود ، لا يقال إنَّ الله عز وجل فى الأرض، فكذلك أيضاً جعلــت الســماءُ قبلة الدعاء ، لا أن الله عز وجل حَالٌ فيها ، وكذلك أيضاً عــروج النبى صلى الله عليه وسلم إلى السماء، لا يدل على أنَّ الله عز وجل فى السماء، كما أنَّ عروج موسى عليه الصلاة والسلام إلى الجبل ، وسماعه لكلام الله تعالى عنده،لا يدل على أنَّ الله عز وجل حالٌ فى الجبل، فعروج النبى صلى الله عليه وسلم إنما كان زيادة فى درجته، وعلوًا لمنزلته ليتبين الفرق بينه وبين غيره فى المنزلة وعلو الدرجة .

فإن قيل إذا لم يكن الاستواء بمعنى الاستقرار فما معناه ؟ .

يقـــال لهـــم : قـــد اخـــتلف الناس فى ذلك ، فمنهم من قـــال: إنَّ الاستواء بمعنى القهر والغلبة واحتُجَّ على / القائل بهذا وقـــال : ٢٢-ب لو كان المراد القهر والغلبة ، لأدَّى ذلك إلى أن يكون قَبْله مقـــهوراً مغلوباً ، وذلك محالٌ .

---

(١) ورد الحديث فى : مسلم ٣٥٠/١ (كتاب الصلاة باب ما يقال فى الركوع والسجود) ولفظه : أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد ؛ النسائى ١٨٠/٢ (كتاب التطبيـــق باب أقرب ما يكون العبد من الله عز وجل) دار الكتــب ــ بـيروت ؛ ســنن أبـــى داود ٣٢٠/١-٣٢١ (كتاب الصلاة - باب فى الدعاء فى الركوع والسجود) .

(٢) العلق : ١٩ .

ومنهم من قال : الاستواء بمعنى الاستيلاء ، استوى على العرش أى استولى عليه يقال: استوى فلان على الملك ، أى استولى عليه .

ومنهم من قال : المراد به العلو فقوله :﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ (١) يريد به الرحمن عَلا ، والعرش به استوى ، وهذا أيضاً محال ؛ لأنَّه لو كان الأمر كذلك ، لكان العرش مرفوعاً لا محفوظاً ، فدلَّ على أنَّ على من حروف الصفات ، لا من العلو.

ومنهم من قال : المراد به القصد ، كقوله:﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ ... ﴾ (٢) أى قصد إلى السماء ، وعلى بمعنى إلى، لأنَّ حروف الصفات يقوم بعضها مقام بعض ، وتأويلهم فى ذلك كثير وكلامهم فى ذلك يطول ، والواجب من ذلك ، أن ننفى عنه ما يؤدِّى إلى حدوث الربِّ عزَّ وجلَّ ، ثمَّ لا نطالب بما عدا ذلك (٣) ،

---

(١) طـه : ٥ .

(٢) فصلت : ١١ .

(٣) ورد لفظ الاستواء فى لغة القرآن بمعان مختلفة ، ويتوقف فهم معناه على حرف التعدية المقترن به كالآتى :ـ

١ – فقد يُعدَّى بحرف الجر إلى كما فى قوله تعالى : ﴿ **ثم استوى إلى السماء وهى دخان** ﴾ (**فصلت : ١١**) . فاستوى هنا معناه قصد .

٢ – وقد يكون معدَّى بحرف على . كما فى قوله تعالى:﴿**الرحمن على العرش استوى** ﴾ (طه : ٥) وهذا هو محل الخلاف بين المتكلمين والسلف .

٣ – وقد يقترن الاستواء بواو المعية كما فى قولهم : استوى الماء والخشبة . فالاستواء هنا معناه المصاحبة والمعية .

٤ – وقد يأتى الاستواء مفرداً بدون حرف تعدية ، كما فى قوله تعالى :﴿ **ولما بلغ**=

كما أنَّا نعتقد أنَّ الله شيء موجود موصوف بصفاته . ثمَّ ننفي عنه

= **أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً** ﴾(القصص: ١٤) في حق نبيِّ الله يوسف ومعناه كمل ونضج .

والذي نفهمه من عبارة المؤلف أنَّ الأقوال التي يحكيها عن القدماء تدور كلها حول معنى الاستواء على العرش بدليل أنه يذكر الرأي ويأتي بالردِّ عليه ليبيِّن أنَّ هذا الفهم خاطئ ولكن الصحيح أنَّ هذه الأقوال التي ذكرها تدور حول معنى الاستواء العام وليس معنى الاستواء على العرش ؛ لأن الاستواء على العرش لم يأت في القرآن إلا مقرونا بحرف الجر على . وهذا ما يدور حوله الخلاف كما سبق . فالإمام أبو الحسن الأشعري في كتاب الإبانة ، وفي كتاب أصول أهل السنة والجماعة أثبت لله تعالى صفة الاستواء بلا تكييف وأبطل تأويلات المعتزلة بأن الاستواء هو القهر والاستيلاء ويرى أن رفع التكييف لازم والإيمان به واجب وصرح في المقالات بأنَّه يقول بما يقول به الإمام أحمد بن حنبل في ذلك . وهذا ما عليه السلف ، إثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل وأن الاستواء المعدَّى بعلى يعني إثبات صفة العلو لله تعالى وصفة العلو لا يلزم عنها القول بالجهة كما يحاول ذلك المؤلف لأن صفة العلو ثابتة بالكتاب والسنة .

قال تعالى : ﴿ **إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه** ﴾ (فاطر : ١٠)، ﴿ **وهو القاهر فوق عباده** ﴾ (الأنعام : ١٨) ، وحديث الجارية مشهور في ذلك حين سألها الرسول أين الله ؟ فقالت : في السماء فقال صلى الله عليه وسلم : أعتقها فإنها مؤمنة . والأحاديث في ذلك مستفيضة والنصوص فيها واضحة . وسبب الإشكال في ذهن المؤلف هو استعماله للألفاظ الموهمة التي لم ترد في القرآن ومحاولة تطبيق معناها البشري على الله سبحانه،راجع في ذلك (العلو للعلي الغفار للذهبي ط . أنصار السنة ١٣٥٧هـ ؛ أصول أهل السنة للأشعري ؛ كتابنا الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – ط مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٩٧٣م).

ومناقشة هذه الألفاظ في حق الله تعالى ، وفي حق صفاته لم يرد بها الشرع لا نفيا ، ولا إثباتا ، واستعمالها على سبيل النفي أو الإثبات هو نوع من البحث في تكييف الصفة بمعنى كيف استوى .

هل استواؤه بملاصقة وملامسة ؟هل هو استقرار وجلوس ؟هل يشغل حيزا أو لا يشغل؟=

ما يؤدِّى إلى حدوثه ، من صفة الأجسام والجوانيب (١) والأعراض

= هل هو أكبر من العرش أو أصغر منه ؟...إلخ . هذه الأسئلة التى تناولها المؤلف هنا كلها ألفاظ مأخوذة من قياس استواء الربِّ سبحانه على استواء المخلوق فإن استواء المخلوق هو الذى يلزم عنه كل هذه المفاهيم ولما كان الربُّ الخالق لا يقاس بالعبد المخلوق كان استواؤه لا يقاس على استواء عبيده ، وقد حسم الإمام مالك رضى الله عنه هذا الموقف فى قوله : الاستواء معلوم والكيف مجهول ، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة . وإقحام هذه الألفاظ (الحيز ــ الجهة ــ المكان ــ الجسم) فى قضية الصفات الإلهية قد أوقع المتكلمين فى إشكالات كبيرة ما كان أغناهم عنها لو أنهم اعتصموا فى ذلك بألفاظ القرآن نفياً وإثباتاً ، لأن هذا المجال لا يتسامح فيه إلا باستعمال الألفاظ التى تحدث الله تعالى بها عن نفسه نفياً وإثباتاً ، وكل لفظ له لوازم ودلالات أولية ودلالات ثانوية ، فالألفاظ التى استعملها المتكلمون مما لا أصل لها لا فى كتاب ولا سنة يلزم عنها لوازم باطلة فى النفى وفى الإثبات ولذلك فقد حذر السلف من استعمالها فى حق الله تعالى لأن الأمر هنا توقيفى وليس اجتهادياً .

(١) الجَنْبُ والجَنَبةُ والجانبُ : شق الإنسان ، وتقول قصدت إلى جنب فلان وإلى جانبه ، والجمع جُنُوبٌ وجوانبُ وجنائب والأخيرة نادرة .

ويأتى الجَنب بمعنى القُرْب (جنب الله) أى فى قُرب الله وجواره. الجَنْبُ : القطعة من الشئ تكون معظمة أو شيئاً كثيراً منه . لسان العرب ٢٧٥/١ ، ترتيب القاموس ٥٣٥/١ ؛ مختار الصحاح ١١٥ ؛ أساس البلاغة ١٠١ ؛ مجمل اللغة ١٩٩/١ . لم نجد هذا الجمع (جوانيب) فيما تحت أيدينا من مصادر اللغة .

ولعل المعنى اللغوى الأكثر قرباً من معنى الكلمة المقصودة لدى المؤلف هو الجنب بمعنى القطعة من الشئ وتكون معظمه أو شيئاً كثيراً منه فهو المقابلة للأجسام كأعراض.

وقد يكون المعنى محتاجاً إلى تأويل للتقريب بينه وبين ما قصد إليه المؤلف .

ثم لا نطالب / بما عدا ذلك .

فإن قيل : نحن نجهل هذه الآية وما أشبهها من الآيات كاليدين والوجه ومن الأخبار المروية عن النبى صلى الله عليه وسلم من النزول (١) والصورة والقدم (٢) ، ونحملها على الظاهر ولا نتأولها قال الله عز وجل: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى

---

(١) حديث النزول مروى عن أبى هريرة وغيره من الصحابة من وجوه عدة ونص الحديث فى إحدى رواياته فى (البخارى ٥٢/٢-٥٣ ، كتاب التهجد ، باب الدعاء والصلاة من آخر الليل) ، وفيه : " عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعونى فأستجيب له ؟من يسألنى فأعطيه؟ من يستغفرنى فأغفر له..؟ " ؛ وعنه كذلك البخارى ٧١/٨ (كتاب الدعوات ، باب الدعاء نصف الليل) ١٤٣/٩، (كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: **﴿ يريدون أن يبدلوا كلام الله ..﴾** ؛ مسلم ٥٢١/١-٥٢٣ (كتاب صلاة المسافرين ومقرها ، باب الترغيب فى الدعاء والذكر فى آخر الليل والإجابة فيه) ؛ سنن أبى داود ٤٧/٢ (كتاب الصلاة ، باب أى الليل أفضل) ٣١٤/٤ (كتاب السنة ، باب الرد على الجهمية) .

(٢) حديث القدم رواه أنس بن مالك أن النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال : **(لا تزال جهنم تقول : هل من مزيد حتى يضع فيها رب العزة قدمه فتقول قط ، قط ، وعزتك ، ويزوى بعضها إلى بعض ...)** انظر الترمذى ١٥٩/١٢-١٦٠ ، وقال الترمذى : حديث حسن صحيح غريب ، وراجع البخارى ١٣٥/٦ ، ١٣٤/٨-١٣٥ ؛ مسند الإمام أحمد ٣٦٨/٢-٣٦٩ .

ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ..﴾(١) فنؤمن بها ولا نتأولها.

---

(١) سورة آل عمران : ٧ .

لقد اختلف النقل عن الصحابة رضي الله عنهم في الوقف في الآية الكريمة في أول سورة آل عمران ، وهل الوقف على لفظ الجلالة ، أو على الراسخين في العلم . والروايات المنقولة عن الصحابة حول الوقف في هذه الآية تتصل كلها بموقفهم من تحديد معنى التأويل المذكور في الآية الكريمة ، فالذين قالوا بأن معنى التأويل في الآية هو التفسير والبيان قالوا بالوقف على الراسخين في العلم ، لأن الراسخين في العلم يعلمون تفسير القرآن وبيانه ، وأن ذلك من شأنهم لأن القرآن أنزل ليتدبره المسلم ويقف على تفسيره ومعناه ، ومن هنا لا يصح الوقف على لفظ الجلالة حتى لا يكون تفسير القرآن وبيانه محجوباً عن الراسخين في العلم ، والذين قالوا بأن الوقف على لفظ الجلالة ذهبوا إلى أن معنى التأويل المذكور في الآية الكريمة هو المذكور في قوله تعالى :﴿ **هل ينظرون إلا تأويله ، يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق** ﴾ الأعراف (٥٣) . والمقصود تأويل ما أخبر به القرآن ، من الأمور الغيبية ، فمعنى التأويل هنا هو عواقب الأمور ومصائرها وليس التفسير والبيان ، وهذا أمر غيبي لا يعلمه إلا الله فهو محجوب عن الملك المقرب والنبي المرسل . فالوقف في الآية على لفظ الجلالة بهذا المعنى صحيح لأن الراسخين في العلم لا يعلمون الغيب الذي أخبر به القرآن . ولفظ التأويل قد ورد في القرآن الكريم محتملاً للمعنيين جميعاً ، والذين قرأوا موقف الصحابة في هذه الآية لم ينتبهوا إلى المعنى الذي قصده الصحابة من كلمة التأويل حين قالوا بالوقف على لفظ الجلالة أو على الراسخين في العلم ، وصوروا موقف الصحابة على أنه موقف خلاف وتعارض . وهذا خطأ كبير في فهم موقف الصحابة وفي تفسير رأيهم ، والصواب كما أوضحناه أن كل صحابي فسَّر التأويل بمعنى قرآني ، ورتب عليه رأيه في الوقف في الآية والرأيان المرويان عن الصحابة في ذلك صحيحان ولا تعارض بينهما كما رأيت لأن الذين قالوا بالوقف على لفظ الجلالة فسروا معنى التأويل بأنه عواقب الأمور ومصائرها وهذا أمر غيبي لا يعلمه إلا الله . فيكون الوقف على لفظ =

يقال لهم : هذه الآية دليلٌ على القول بالتأويل ، لا على نفي التأويل ، والدليل عليه قوله عز وجل:﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ ...﴾ ، والإيمان هو التصديق ، والتصديق بالشيء لا يصح مع الجهل ، فدلَّ على أنَّ ﴿ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ أى يعلمونه ويقولون آمنَّا فيعلمونه مضمر لقوله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَدۡخُلُونَ عَلَيۡهِم مِّن كُلِّ بَابٖ ٢٣ سَلَٰمٌ عَلَيۡكُم ﴾(١) ، أى يقولون سلام عليكم ، وإذا كانت الآيات والأخبار التى يقتضى العمل بها ، تُتأوَّل ولا تُحمل على الظاهر كقوله عزَّ وجلَّ : ﴿وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا﴾ (٢). فظاهر الآية يقتضى أنَّ أهل الكبائر يُخلَّدون فى النار ، ويؤدِّى ذلك إلى / القول بمذهب القَدريَّة ، فلابد من تأويل هذه الآية فيكون المراد ، ومن يقتل مؤمناً متعمداً لقتله ، مستحِلا لدمه ، وكذلك فى قوله عليه الصلاة والسلام: (**بين الإسلام وبين الكفر ترك الصلاة ، فمَنْ**

٢٣-ب

= الجلالة صحيحاً . والذين قالوا بالوقف على الراسخين فى العلم فسروا التأويل بأنه تفسير القرآن وبيان معناه ، وعلى هذا يكون رأيهم فى الوقف صحيحاً أيضاً فليتنبه .

انظر : تفسير الطبرى للآية الكريمة وما نقله عن الصحابة فى الوقف وفى تفسير معنى التأويل ، وانظر كتابنا : الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل . الفصل الخاص بآية آل عمران .

(١) الرعد : ٢٣ .

(٢) النساء : ٩٣ .

تركها فقد كفر) (١) يُتأوَّل على مذهب أكثر الأئمة ، ولا يحمل على الظاهر ، فالآيات والأخبار التى ظاهرها التشبيه ولا يقتضى العمل بها بل يقتضى العلم ، أولى وأحرى لأن تُتأوَّل ، لأنَّا إذا قلنا على العرش استوى ، لا يقتضى العمل ولا له تأويل ، فظاهره يقتضى حدوث الرب عز وجلَّ ، وتشبيهه بالخَلْق ، فما فائدة إعلامنا به، كذلك قوله عليه الصلاة والسلام :(**خَلق آدمَ على صورته)** (٢) إذا قلنا ليس لها تأويل ولا تقتضى العمل فيكون هذيانا ولغواً ، ونكون قد صَدَّقنا الكفار فى قولهم :﴿ **مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ** ﴾ (٣) أى يأتى بشئٍ لا معنى له وغرضهم من نَفْى التأويل بقاؤهم على التشبيه ، فإن لم يقولوا بالتأويل ، ونفَوا التشبيه لم يطالبوا بغيره ولم يجب عليهم أكثر من ذلك، لأنَّ الذى يحوجنا ويدعونا إلى التأويل قول المخالف: لا أدرى ولا أتأوَّل ، أنا أحمل هذا الاستواء على

---

(١) ورد هذا الحديث فى : مسلم ٨٨/١ (كتاب الإيمان ، باب بيان إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة) بلفظ (إنَّ بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة) ؛ سنن أبى داود ٢١٩/٤ (كتاب السنَّة ، باب فى ردِّ الإرجاء) ؛ سنن الترمذى ١٢٥/٤ ، (كتاب الإيمان ، باب ما جاء فى ترك الصلاة) بلفظ (بين الكفر والإيمان ترك الصلاة) ؛ سنن ابن ماجة ٣٤٢/١ (كتاب إقامة الصلاة والسنَّة فيها ، باب ما جاء فيمن ترك الصلاة) ولفظه (بين العبد وبين الكفر ترك الصلاة) .

(٢) ورد هذا الحديث فى : البخارى ٦٢/٨ (كتاب الاستئذان ، باب بَدْوِ السلام) ؛ مسلم ٢٠١٦/٤ رقم (٢٦١٢) (كتاب البر والصلة ، باب النهى عن ضرب الوجه) ، ورقم (٢٨٤١) (كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها ، باب يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير) ؛ مسند الإمام أحمد ٢٤٤/٢ عن أبى هريرة .

(٣) الدخان : ١٤ .

الظاهر / ولا أدرى هل هو استقرار أو غير استقرار . وكذلك قوله ٢٤-أ
عز وجل : ﴿ مَامَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ (١) أحملها على
الظاهر ، ولا أدرى هل هما جارحتان أو غير جارحتين ، وهذا
جهل منهم بالرب عز وجل ، وذلك يؤدى إلى كفره لأن من جهل
صفة من صفات معلومة ، لم يعرف المعلوم على ما هو به ، وقوله
لا أدرى شك فى الله عز وجل ، وقلة علمه بما يجوز فى حقه وما
لا يجوز ، لأن حمل هذه الآيات والأخبار التى ظاهرها التشبيه على
ظاهرها إنما تصح بعد نفى التشبيه ، وهو أن يعتقد أن هذا الاستواء
ليس بجلوس ولا استقرار ولا ملاصقة . ثم بعد ذلك هو مخير إن
شاء تأول ، وإن شاء حمله على الظاهر ، وكذلك قوله عز وجل :
﴿ مَامَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ ، وقوله عز وجل :
﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا
مَالِكُونَ﴾ (٢). يعتقدون أن هذه اليد ليست بجارحة ولا تلمس ، فما
هى ؟.

يقال لهم : قد اختلف الناس فى ذلك ، فمنهم من قال اليد ها هنا
يد قدرة ، والمراد بالتثنية الواحد كقول الشاعر خليلى وصاحبى / ٢٤-ب
والدليل عليه أن جميع الموجودات والمخلوقات بقدرته ، وخص آدم
بالذكر ، كما أن المساجد كلها لله ، وخص الكعبة بالذكر ، والنوق
كلها لله ، وخص ناقة صالح بالذكر ، فكذلك أيضا خلق آدم وجميع

---

(١) ص : ٧٥.

(٢) يس : ٧١ .

المخلوقات بيده وخصَّ آدم بالذكر تشريفاً وتخصيصاً ، ومنهم من قال : اليد ها هنا صفة زائدة على القدرة خصَّ بها آدم وخلقه بها ، واحتج على القائل بهذا . وقيل : لو أنَّ المراد باليد ها هنا صفة زائدةٌ على القدرة؛ لأدَّى إلى أنْ يكون للربِّ صفات كثيرة لا نعلمها وهذا يؤدِّى إلى الجَهْل بالربِّ ، والواجب من ذلك ما ذكرته ، وهى نفى التشبيه، والاعتقاد بأنَّ هذه اليد ليست بجارحةٍ (١)، ولا تلمس ، وكذلك جميع الأخبار التى ظاهرها يقتضى التشبيه ، كقوله عليه الصلاة والسلام :(**خلق آدم على صورته**)، وقوله عليه الصلاة والسلام : (**إنَّ النار يلقى فيها وتقول**

---

(١) حكى الأشعرى إجماع السلف على إثبات اليد والقبضة لله تعالى ، وأنهما حقيقتان لا مجازاً وأن يده ليست نعمته أو قدرته كما تأولها على ذلك متأخرو الأشاعرة وأجمعوا على أن يديه مبسوطتان وأن الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه ، وأن يديه تعالى غير نعمته ، وقد دل على ذلك تشريفه لآدم عليه السلام حيث خلقه بيده وتقريعه لإبليس على الاستكبار عن السجود مع ما شرَّفه به بقوله﴿ **ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى** ﴾ سورة ص : ٧٥ . ومعلوم أنَّ خصوصية آدم بهذا الشرف أنه خلقه بيديه ، فلو كانت اليد هى القدرة أو النعمة لتساوى فى ذلك خلقه آدم وغيره ، ولما كانت هذه الخصوصية ، وما أشار إليه المؤلف بأن اليدين بلفظ التثنية تدل على الواحد لم أجد له أصلاً فى اللغة إذ من المعروف أن الجمع قد يطلق ويراد به الواحد على سبيل التعظيم والتفخيم ، أمَّا أن يقال إن لفظ التثنية قد يطلق ويراد به الواحد فهذا لم أعثر له على أصلٍ فى اللغة ، بل إنَّ شيخ الإسلام ابن تيمية قد جزم بأنَّ هذا ليس فى لغة العرب . راجع أصول أهل السنة للأشعرى .

هل من مزيد حتى يضع الجبَّار قَدَمه فيها)(١)، وقوله عليه الصلاة والسلام(**رأيت ربى فى أحسن صورة**)(٢). فالواجب فى ذلك الاعتقاد بأنَّ الهاء فى قوله خلق آدم على صورته عائدة / إلى آدم أو إلى **٢٥-أ** المصوَّرة، لا إلى الربِّ عزَّ وجلَّ؛ لأنَّ الربَّ عزَّ وجلَّ ليس بصورة ، لأنَّ الصورة لابدَّ لها من مصوِّر ، والربُّ عزَّ وجلَّ مُنزَّه عن ذلك ، وكذلك القَدَم أيضاً عائد إلى قَدَم الجبَّارِ الكافرِ قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ (٣) أو عائد إلى مَنْ قدَّمَه الربُّ عزَّ وجلَّ فى السابق أنَّه من أهل النَّار . قال الله عزَّ

---

(١) ورد هذا الحديث بلفظ مختلف فى : مسند الإمام أحمد عن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : (**احتجت الجنة والنار فقالت الجنة : يا رب مالى لا يدخلنى إلا فقراء الناس وسقطهم ؟ وقالت النار: مالى لا يدخلنى إلا الجبارون والمتكبرون ؟ فقال للنار : أنت عذابى أصيب بك من أشاء . وقال للجنة : أنت رحمتى أصيب بك من أشاء ، ولكل واحدة منكما ملؤها ، فأما الجنة فإن الله ينشىء لها ما يشاء ، وأما النار فيلقون فيها وتقول هل من مزيد حتى يضع قدمه فيها ، فهنالك تمتلىء ويزوى بعضها إلى بعض وتقول : قَطْ قَطْ قَطْ**) . راجع هامش رقم ٣ ص ١٥٩من هذا الكتاب .

(٢) ورد هذا الحديث فى سنن الترمذى (كتاب تفسير القرآن ــ باب ٣٩) حديث رقم (٣٥٤٣) عن معاذ بن جبل رضى الله عنه . وقال الترمذى : هذا حديث حسن صحيح ، سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال : هذا حديث صحيح ؛ سنن الدرامى (كتاب الرؤيا ــ باب ١٢) حديث رقم (٢٢٠٤) .

(٣) إبراهيم : ١٥ .

وجلَّ : ﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ (١) أى سابقةُ صدق لا إلى الربِّ عزَّ وجلَّ ، قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ لَوْ كَانَ هَٰٓؤُلَآءِ ءَالِهَةً مَّا وَرَدُوهَا ﴾(٢) فمَنْ يعتقد ويؤمن بأنَّ الله إله ، ومع ذلك لا تمتلىء جهنَّم إلا به ، فالسكوت عنه أولى من الكلام معه ومناظرته ؛ لأنه لم يستفد من عقله غير التكلُّف الذى به يستحق العقوبة والتخلد فى النَّار ، وإنَّما العاقل على الحقيقة من يتوصل بعقله عند نظره استدلاله إلى الحقِّ ، كما بيَّنا أنَّ إبراهيم عليه الصلاة والسلام استدل على خَلْق الكوكب والشمس والقمر بالتغيير والأُفول والانتقال من حال إلى حالٍ، وأَمَرَنا الربُّ عزَّ وجلَّ باتِّباعه لإصابته الحقَّ ، لا من يعتقد / ويصف الربَّ بالنزول ، والانتقال ، والتغيير من حال إلى حالٍ ويُمِرُّ هذه الأخبار على ظاهرها من غير تأويل ، ولا نَفْى تشبيهٍ ، بجَهْله وحماقته ، وقلَّة علمه وبصيرته ، وتأويلُ هذه الأخبار يطول شرحه ، وليس هذا موضعه .

٢٥-ب

١٧ - نبوة محمد صلى الله عليه وسلم إلى قيام الساعة :

ثمَّ يعتقدون أنَّ النبىَّ صلى الله عليه وسلم نبوته باقية بعد وفاته؛ كبقائها(٣)حال حياته إلى أن يَرِث الله عزَّ وجلَّ الأرض ومَنْ عليها ، وأنَّ شريعته ناسخة لجميع الشرائع ، وجميع الخَلْق يخاطبون بها ،

---

(١) يونس : ٢ . (٢) الأنبياء : ٩٩ .

(٣) فى الأصل (لبقائها) والصواب ما ذكرناه .

قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ ﴾ (١) ومُعْجِزُهُ بَاقٍ وهو القرآن قال الله عز وجل : ﴿ فَأۡتُواْ بِعَشۡرِ سُوَرٖ مِّثۡلِهِۦ ﴾ (٢) ﴿ فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّثۡلِهِۦ ﴾ (٣) ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ ﴾ (٤) ، وأنَّ مِعْراجه صحيح ، وكان في اليقظة لا في المنام ، فأُسرِي به إلى بيت المقدس ، قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ لَيۡلٗا مِّنَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ إِلَى ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡأَقۡصَا ﴾ (٥) ومُحَالٌ أن يقول أَسْرَى به ولم يسر به ، وعرج به إلى السماوات السَّبْع ، وإلى العرش ، وعرض عليه جميع المخلوقات / قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ لَقَدۡ رَأَىٰ مِنۡ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلۡكُبۡرَىٰٓ ﴾ (٦)، وسمع كلام الله القديم الأزلي بلا واسطة ، كما سمع موسى عليه الصلاة والسلام بلا واسطة ، قال الله تعالى: ﴿ فَأَوۡحَىٰٓ إِلَىٰ عَبۡدِهِۦ مَآ أَوۡحَىٰ ﴾ (٧) فالفَرْق بين نبيِّنا وبين موسى عليهما الصلاة والسلام ، أنَّ موسى عليه الصلاة والسلام سمع كلام الربِّ عزَّ وجلَّ وهو على وجه الأرض مِنْ وراء حجاب، ونبينا عليه الصلاة والسلام سمع كلام الله عزَّ وجلَّ ، وهو بالأُفُق الأعلى لا مِنْ وراء حجاب ، بل مع المشاهدة ، قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ مَا كَذَبَ ٱلۡفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ﴾ (٨)أي ما كذب الفؤاد ما رآه بعَيْن رأسه، وأنَّ جميع ما أخبر به صدقٌ ، من قوله عليه الصلاة والسلام

٢٦-أ

---

(١) سبأ : ٢٨ (٢) هود:١٣ (٣) يونس: ٣٨ (٤) الإسراء:٨٨

(٥) الإسراء : ١ (٦) النجم:١٨ (٧) النجم:١٠ (٨) النجم: ١١

(أَشْرَفْتُ على الجنة فوجدت أكثرها البُلْه ، وأشرفت على النار فوجدت أكثرها النِّساء) (١) ، وهذا دليل على أنَّ الجنَّة والنار مخلوقتان قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ **أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ** ﴾ (٢) ، و ﴿ **أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ** ﴾ (٣) محال أن يقول أُعدت وما أعدت فمَنْ أنكر ذلك فقد

---

(١) ورد هذا الحديث في مجمع الزوائد للهيثمي ٧٩/٨ ، ٢٦٤/١٠: (باب ما جاء في البُلْه) عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وقال : رواه البزَّار وفيه سلامة بن روح وثقه ابن حبان وغيره، وضعفه أحمد بن صالح وغيره ، وروايته عن عقيل وجادة ط . بيروت ١٩٨٨م.

وقال العجلوني في كشف الخفاء ١٦٤/١ حديث رقم (٤٩٥) ط . عباس الباز - مكة: رواه البيهقي والبزار والديلمي والخلعي بسند فيه لين عن أنس رفعه وله شاهد عند البيهقي من حديث مصعب بن ماهان عن جابر ، لكن قال عَقِبه : إنه بهذا الإسناد منكر، وقال القاري : في الموضوعات وصححه في التذكرة وليس كذلك ، بل قال ابن عدي : إنه منكر .

وجاء عن سهل التستري في تفسير البله بأنهم الذين ولهت قلوبهم وشُغلت بالله عز وجل ، وعن أبي عثمان : الأبله في دنياه الفقيه في دينه ، وروى البيهقي عن الأوزاعي أنه قال: الأعمى عن الشر البصير بالخير ، ومثله قول القرطبي هم البله عن معاصي الله، وقال: وفي النهاية البله هم الذين غلبت عليهم سلامة الصدور وحسن الظن بالناس لأنهم أغفلوا أمر دنياهم فجهلوا حذق التصرف فيها وأقبلوا على آخرتهم فشغلوا أنفسهم بها فاستحقوا أن يكونوا أكثر أهل الجنة ، فأما الابله وهو الذي لا عقل له فغير مراد في الحديث .

(٢) آل عمران : ١٣٣ . يعني الجنة .

(٣) البقرة : ٢٤ ، آل عمران : ١٣١ . يعني النار .

كذب الله عزَّ وجلَّ ، ورسوله صلى الله عليه وسلم فيما أخبرا به ، وذلك كفر .

والمِعْراج والإسراء غير مستحيل فى العقل ، فالإيمان به واجبٌ / والمنكر له مكذِّبٌ لما أخبر به الربُّ عزَّ وجلَّ ، 26-ب وكذلك المنكر للشفاعة أيضاً ، والحَوض ، والصراط ، والميزان قال النبىُّ صلَّى الله عليه وسلم :(**ادخَرت شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى**) (١) .

وروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال : (**تخرج طائفة من أمتى من النار بشفاعتى وقد صاروا كالحِمَمَة**) (٢) . والأخبار

---

(١) ورد هذا الحديث ومعه أحاديث الشفاعة فى : البخارى ٢٤٧/٨ (كتاب التفسير ، فى تفسير سورة الإسراء ، باب (" **ذرية من حملنا مع نوح** ") و ٤١١/١٣ (كتاب التوحيد ، باب كلام الربِّ تعالى يوم القيامة) و ١٠/٨ فى تفسير قوله تعالى ﴿ **وعلم آدم الأسماء** ﴾ ؛ مسلم ١٨٤/١ (كتاب الإيمان ، باب : أدنى أهل الجنة منزلة) ؛ الترمذى ٥٣٧/٤-٥٣٨ (كتاب صفة القيامة : باب ما جاء فى الشفاعة) ؛ مسند أحمد (٢١٣/٣) .

(٢) لم أعثر على النص الذى أورده المؤلف ، وجاء فى البخارى (كتاب القبائل) عن أبى سعيد الخدرى أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : " سيخرج قوم من النار قد احترقوا وكانوا مثل الحمم " ... حديث رقم ١١٣٠٧ ، ٢٦٢١٦ ، ١١٤٢٤ .

الـــواردة فـــى الحوض (١) والميزان (٢) والصـــراط (٣) وعـــذاب القبر (٤) مشهورة معروفة فَمَن ردَّ خبراً منها كمَـــنْ ردَّ كـــلام الله

---

(١) وردت أحاديث الحوض فى : البخارى ٦٠٣/٨ (كتاب التفسـير : بـاب : ﴿ **إنـا أعطيناك الكوثر** ﴾ ، و٤٧٢/١١ (كتاب الرقاق : فى الحوض) ؛ مسلم ١٧٩٣/٤ (كتـاب الفضائل : باب : إثبات حوض نبينا صلى الله عليه وسلم) ؛ الـترمذى ٤١٩/٥ (كتـاب التفسير : باب " ومن سورة الكوثر ") ؛ ابن ماجة ١٤٥٠/٢ (كتاب الزهد : باب " صفة الجنة ") ؛ مسند أحمد ٢٨٠/٥-٢٨٣ ؛ سنن الدارمى ٣٣٧/٢ فى كتاب الرقائق .

(٢) وردت أحاديث الميزان عن أبى الزّناد عن الأعرج عن أبى هريـرة أن رسـول الله صلّى الله عليه وسلم قال : [**يد الله ملأى لا يَغِيضُها نفقة ، سحَّاءُ الليلَ والنَّهارَ ، وقـال أرأيتم ما أنفق منذ خلق السماوات ، فإنَّه لم يَغِضْ ما فى يده ، وقال عرشه على المـاء وبيده الأخرى الميزان يخفض ويرفع**] راجع البخارى (كتاب التوحيد ، باب ما يذكر فـى الذات والنعوت وأسامِى الله) . كذلك ورد عن الميزان فى صحيح مسلم عن أبى مـالك الأشعرى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : [**الطهور شطر الإيمان ، والحمـد لله تملأ الميزان، وسبحان الله والحمد لله تملآن -أو تملأ- ما بين السماوات والأرض ، والصلاة نور ، والصدقة برهان ، والصبر ضياء ، والقرآن حجة لـك أو عليـك ، كـل الناس يغدو فبائعٌ نفسه فمعتقها أو موبقها**] (كتاب الطهارة ، بـاب فضـل الوضـوء) حديث رقم (٥٥٦) . وفى القرآن الكريم ﴿ **ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلـم نفس شيئا** ﴾ (الأنبياء : ٤٧) فوجب الإيمان بها .

(٣) وردت أحاديث الصراط فى : البخارى (كتاب الآذان)؛ مسلم (كتاب الإيمان) ضمن حديث طويل وفيه[.. **وفى حافتى الصراط كلاليب معلقة مأمورة بأخذ من أمـرت بـه ، فمخـدوش ناجٍ ، ومكدوس فى النار..والذى نفس أبى هريرة بيده إنَّ قعر جهنم لسـبعون خريفا**].

(٤) وردت أحاديث عذاب القبر فى البخارى (كتاب الجنائز) ؛ مسلم (كتاب المساجد) وكان من أدعية الرسول صلى الله عليه وسلم المشهورة : (**اللهمَّ إنِّى أعوذ بك من عـذاب القبر**) ، وفى الحديث [**والقبر إما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفـر النـار**] وانظر تفصيل ذلك فى شرح العقيدة الطحاوية ص٣٠٢-٣١٥ .

تعالى ، قال الله عزَّ وجلَّ : ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ (١) .

١٨- [ترتيب الصحابة في الفضل]

ثمَّ يعتقدون أنَّ أفضل النَّاس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ، ثمَّ عمر (٢) ، ثمَّ عثمان ، ثمَّ على رضى الله عنهم ، وأنَّ المُقدَّم في الخلافة هو المقدَّم في الفضيلة ؛ لاستحالة تقديم المفضول على الفاضل ، لأنَّهم كانوا يراعون الأفضل فالأفضل ، والدليل عليه أنَّ أبا بكر لمَّا نصَّ على عمر ، قام إليه طلحةُ رضى الله عنه فقال : ما تقول [إذا لقيت ربك] (٣) وقد وليت علينا فظّاً غليظاً ؟ فقال له أبو بكر رضى الله عنه حرَّكت لى عينيك ، وذلَّلت لى عَقبيك وحَمْتَنى (٤) تلفِتْنى عن رأيى ، وتَصُدُّنى

(١) الحشر : ٧ .

(٢) ورد الحديث بتفضيل أبى بكر وعمر فى : البخارى ٧/٥ (كتاب فضائل رسول الله صلى الله عليه وسلم) باب حدثنا الحميدى ... عن محمد بن الحنفية قال : قلت لأنس : أى الناس خير بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال : أبو بكر . قلت: ثم من؟ قال : ثم عمر. وخشيت أن يقول عثمان ، قلت : ثم أنت . قال : ما أنا إلا رجل من المسلمين ؛ وكذلك ورد مع اختلاف فى الألفاظ فى : سنن أبى داود ٢٨٨/٤ (كتاب السنة باب فى التفضيل) ؛ ابن ماجة ٣٩/١ (المقدمة ، باب فضل عمر) عن عبد الله بن سلمة قال : سمعت عليًّا يقول: خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر، وخير الناس بعد أبى بكر عمر ؛ المسند رقم ٨٣٣ ، ٨٣٥ ، ٨٣٧ ، ٨٧١ ؛ وفى الجامع الكبير للسيوطى ٥١٨/١ ط . مجمع البحوث ١٩٧٩م: خير هذه الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر .

(٣) ما بين المعقوفتين [ ] فراغ فى الأصل ، وقد أكملناه لتمام المعنى .

(٤) وَحَمْتَنى : يقال حَامَمْتُه مُحامَّة بمعنى طالبته . وقال أبو زيد : يقال أنا مُحامٌّ على هذا الأمر .. أى ثابت عليه . انظر مادة (حمم) لسان العرب ١٥٣/١٢ .

٢٧-أ عن دينى (١)، بل أقول له إذا / سألنى :خَلّفْتُ عليهم خيرَ أهلِك(٢) .

فدلَّ ذلك أنَّهم كانوا يراعون الأفضل فالأفضل ، وأنَّ النبِّى صلَّى الله عليه وسلم لم يصرِّح بالنصِّ على أحدٍ ، وإنما ثبتت الخلافة بالإجماع لا بالنصِّ . وقد قِيل إنها ثبتت بالنصِّ ، ولكنه نصٌّ خفىٌّ يحتاج إلى تأويلٍ وتأمُّلٍ مثل قوله عليه الصلاة والسلام (**مروا أبا بكر فليُصلِّ بالناس ، لا ينبغى لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدمهم غيره** (٣) **اقتدوا باللذين من بعدى أبو بكر وعمر**) (٤) ،

---

(١) فى الأصل (تصدّنى عن ذنبى) .

(٢) روى أنه قد دخل طلحة بن عبيد الله على أبى بكر الصديق فقال له : استخلفتَ على الناس عمر وقد رأيت ما يلقى الناس منه وأنت معه ، وكيف به إذا خلا بهم وأنت لاقٍ ربك فسائلك عن رعيتك !! فقال أبو بكر : أجلسونى ، فأجلسوه فقال : أبالله تخوفنى !! إذا لقيت ربى فسألنى قلت : استخلفت على أهلك خير أهلك . راجع الكامل ج٢/٤٢٥ .

وقد أورد هذا النصَّ الباقلاّنى فى خطبة الصديق حينما قدَّم عمر رضى الله عنه للخلافة بعده . راجع فى ذلك التمهيد للباقلانى ص١٩٧ . ط ١٩٥٠م .

(٣) ورد هذا الحديث عن عائشة رضى الله تعالى عنها فى: سنن الترمذى ٥/٢٧٦(كتاب المناقب : مناقب أبى بكر الصديق ، باب رقم ٥٩) وقال الترمذى : هذا حديث غريب ، وذكره السيوطى فى (الفتح الكبير) ٣/٣٧٣ وقال إنه فى سنن الترمذى عن عائشة ؛ وقال الألبانى فى (ضعيف الجامع الصغير وزيادته) ٦/٩٦ : ضعيف جداً .

(٤) ورد هذا الحديث بهذا اللفظ أحياناً ، وورد أحياناً أخرى بلفظ [إنى لا أدرى ما قدر بقائى فيكم فاقتدوا باللذين من بعدى أبو بكر وعمر .... الخ] الحديث

الحديث عن حذيفة بن اليمان رضى الله عنه فى : سنن الترمذى ٥/٢٧١-٢٧٢ (كتاب المناقب ، باب منه) ، وقال الترمذى : " وفى الباب عن ابن مسعود. هذا حديث حسن " ؛ سنن ابن ماجة ١/٣٧ (المقدمة ، باب فى فضائل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم)؛ المسند ط . الحلبى ٥/٣٨٢ ، ٣٩٩ ، ٤٠٢ . وصحح الألبانى الحديث فى (صحيح الجامع الصغير) .

وكقوله فى علىٍّ رضى الله عنه : **(أنت مِنِّى بمنزلة هارون من موسى)**(١)**(مَنْ كنت مولاه فعلىٌّ مولاه)**(٢) والصحيح أنَّه لم ينصّ على أحدٍ ، والدليل عليه قوله عليه الصلاة والسلام :**[إنْ تُولُّوها أبا بكر تجدوه ضعيفاً فى نفسه قويًّا فى أمر الله ، وإن تولُّوها عمر تجدوه قويًّا فى بدنه قويًّا فى أمر الله ، وإن تُولُّوها عثمان تجدوه هادياً مهديًّا ،وإن تُولُّوها عَليًّا يهدكم إلى الصراط المستقيم** (٣)

---

(١) ورد هذا الحديث – مع اختلاف فى الألفاظ – عن سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه فى : البخارى ١٩/٥ (كتاب فضائل أصحاب النبى .. باب مناقب على بن أبى طالب) ؛ مسلم ١٨٧١/٤ (كتاب فضائل الصحابة.. ، باب من فضائل على بن أبى طالب)؛ سنن الترمذى ٣٠١/٥-٣٠٢ (كتاب المناقب ، باب مناقب على بن أبى طالب) ؛ سنن ابن ماجة ٤٢/١-٤٣-٤٥ (المقدمة) ، باب فى فضائل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم : فضل على بن أبى طالب ...)؛ المسند ٩٧/٣. والحديث فى فضائل الصحابة (رقم -٩٥٤-٩٥٧-١٠٣٠-١٠٤٥-١٠٩١-١١٤٣- ١١٥٣ .

(٢) ورد هذا الحديث فى : سنن الترمذى ٢٩٧/٥ (كتاب المناقب ، باب مناقب على بن أبى طالب ...) وقال الترمذى : " هذا حديث حسن غريب " . وصححه الألبانى فى تعليقه على (مشكاة المصابيح) للتبريزى ٢٤٣/٣ ، وكذا صححه فى (صحيح الجامع الصغير) ٣٥٣/٥ ط . المكتب الإسلامى ــ بيروت ١٩٩٠م ؛ سنن ابن ماجة ٤٥/١ (المقدمة ، فضل على ....) عن سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه .

(٣) ورد هذا الحديث بألفاظ مختلفة فى : مسند الإمام أحمد ١٧٦/٥ حديث رقم (٨٧١) عن زَيدِ بن يُثَيْعٍ عن عَلىٍّ قال : قيل يا رسول الله من يُؤَمَّرُ بعدك قال : (إن تُؤَمِّرُوا أبا **بكر تجدوه أميناً زاهداً فى الدنيا راغباً فى الآخرة وإن تُؤَمِّرُوا عمر تجدوه قوياً أميناً لا يخاف فى الله لومة لائم وإن تؤمروا علياً ولا أراكم فاعلين تجدوه هادياً مهدياً يأخذ بكم إلى الطريق المستقيم**) ، كذلك ١٥٧/٣-١٥٨ حديث رقم (٨٥٩) ، قال الشيخ شاكر: إسناده صحيح ... والحديث فى مجمع الزوائد (١٧٦/٥) وقال " رواه أحمد والبزار والطبرانى فى الأوسط ، ورجال البزار ثقات " .

فأخبر أنَّ كل واحد منهم يصلح للإمامة على الانفراد ، ولم ينـــصَّ على أحدٍ لأنَّه لو نصَّ على أحد لما قال إن تولوها ، ولمــــا قـــالت

٢٧-ب الأنصار منَّا أمير ومنكم / أمير فدلَّ على أنَّ الخلافة بَعْد النبى صلـــى الله عليه وسلم لأبى بكر رضى الله عنـــــه بالإجمـــاع لا بـــالنصِّ، والإجماع حُجَّةٌ. قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴾ (١).

فإن قِيل: عليٌّ أولى بالخلافة لأنَّه أعلم من أبى بكر وأشجع، وكان أقرب إلى النَّبى صلَّى الله عليه وسلم من أبى بكر؛ لأنه كان ابن عمِّه.

يُقال لهم : هذا ليس بصحيح ، والدليل على أنَّ أبا بكـــر كـــان أعلم الصحابة بعد النَّبى صلى الله عليه وسلَّم وأشجعهم قولـــه يـــوم الرِّدة : ولو منعونى عِقالاً أو عناقاً مما أعطوا رسول الله صلـــى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه ولو خلانى الناس كلهم لجاهدتُهم بنفســـى . فقال عمر رضى الله عنه سمعت النَّبى صلَّى الله عليه وسلم يقول : **(أمرت أن أُقاتل الناس حتى يقولوا لا إلـــه إلا الله فـــإذا قالوهـــا عصموا مِنِّى دمــــاءهم وأموالـــهم)** (٢) . فقـــال لـــه أبـــو بكـــر

---

(١) النســاء : ١١٥ .

(٢) ورد هذا عن عدد من الصحابة بروايات مختلفة فى : البخـــارى (١٠/١) (كتـــاب الإيمان ، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة ... الخ) ؛ ١٠/٩ (كتاب اســـتتابة المرتديـــن والمعاندين ، باب قتل من أبى قبول الفرائض) ؛ مسلم ٥٢/١-٥٣ (كتاب الإيمان ، باب الأمر بقتال الناس ... الخ) . وقال السيوطى فى "الجامع الصغـــير": متفـــق عليـــه،رواه الأربعة عن أبى هريرة وهو متواتر ".

رضى الله عنه : سمعته يقول إلا بحقها ، والزكاة من حقها ، والله لا أفرق بين ما جمع الله عز وجل (١) ، قال الله عز وجل : / ٢٨-أ ﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ (٢) ، وكان النبى صلى الله عليه وسلم قبل وفاته قد جهز جيشا ثم مات ، والجيش مجهز لم يسر ، وارتد الناس ثم مات فقال عمر لأبى بكر رضى الله عنهما : الناس قد ارتدوا ، وحماة الإسلام فى هذا الجيش ، ومن الرأى رده من

---

(١) يروى أنه بعد أن تولى أبو بكر الخلافة قال لأسامة : أنفذ لأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال عمر بن الخطاب : كيف ترسل هذا الجيش والعرب قد اضطربت عليك!؟ فقال الصديق : لو لعبت الكلاب بخلاخيل نساء المدينة ، ما رددت جيشا أنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم .

وقال له عمر وغيره : إذا منعك العرب الزكاة فاصبر عليهم . فقال : والله لو منعونى عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه . والله لأقاتلن من فرق بين الزكاة والصلاة . فقيل له ومع من تقاتلهم ؟ قال : وحدى حتى تنفرد سالفتى .

وعن أبى هريرة أنه قال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم وجه أسامة بن زيد فى سبعمائة إلى الشام ، فلما نزل بذى خشب قبض النبى وارتدت العرب حول المدينة فاجتمع أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الصديق فقالوا : يا أبا بكر رد هؤلاء ، فقال والذى لا إله غيره لو جرت الكلاب بأرجل أزواج رسول الله ما رددت جيشا وجهه رسول الله ، ولا حللت لواء عقده الرسول فوجه أسامة فجعل لا يمر بأناس يريدون الارتداد إلا قالوا : لولا أن لهؤلاء قوة ما خرج هؤلاء من عندهم ولكن ندعهم حتى يلقوا الروم . فلقوا الروم فهزموهم وقتلوهم ورجعوا سالمين فثبتوا على الإسلام .

راجع العواصم من القواصم لأبى بكر بن العربى ص٤٥ هامش (١) ــ تحقيق محب الدين الخطيب ؛ البداية والنهاية ٣١١/٦ ؛ الكامل لابن الأثير ٢٦٦/٢ ؛ تاريخ الطبرى لابن جرير الطبرى ٢٢٢/٣ ط. القاهرة ١٣٢٩هـ .

(٢) البقرة : ٤٣ .

المَسِير لما قد جهّز له ، فقال أبو بكر رضى الله عنه : أَشُجاع فـى الجاهلية وخوّار فى الإسلام ، والله لا رددت جيشاً جهَّزه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال عمر رضى الله عنه : لم يبق أحدٌ - أنا ولا غيرى-إلاَّ ودَاخلَه فَشَلٌ إلا ما كان من أبى بكر رضى الله عنه.

ومن الدليل على أنَّ أبا بكر أشجع من علىٍّ رضى الله عنه[أنَّ **النَّبىَّ صلى الله عليه وسلم أعلم عليًّا بموته فقال له: ابن مُلْجم يقتلك**(١)]، فكان علىٌّ رضى الله عنه إذا لقى ابن مُلْجم يقول : متى تخضب هذه من هذه يعنى لحيته من دم رأسه ، فكان إذا دخل الحرب فلاقى الخَصْم يعلم أنَّ ذاك الخصم لا يقتله فهو معه كأنَّه نائم على فراشه وأبو بكر رضى الله عنه كان إذا دخل الحرب ٢٨-ب ولاقى الخصم / لا يدرى هل يُقتل أم لا يُقتل ، فمن يدخل الحرب وهو لا يدرى هل يقتل أم لا ويقاسى من الكرِّ والفرِّ والجزع والفزع ما يقاسى ، يكون كمن يدخل الحرب وهو نائم كأنه على فراشه ؛ فدلَّ على أنَّ أبا بكر رضى الله عنه كان أشجع .

ثمَّ يُقال لهم : الشجاعة ليس فيها فضل ، الدليل عليه لو أنَّ الشجاع تخلَّف عن الجهاد وجاهد الجبانُ لكان الفَضْلُ للجبان لا للشجاع المتخلِّف، ثمَّ لو جاهدا جميعاً وقلنا الفَضْل للجبان كان غير

---

(١) وردت أحاديث كثيرة فى وفاة علىٍّ بن أبى طالب ، وإعلام النَّبى صلى الله عليه وسلم بأنه سيقتل على يد أشقى الناس دون ذكر ابن ملجم ذكرها الهيثمى فى مجمع الزوائد، باب وفاته رضى الله عنه : ١٣٦/٩ وذكر أن بعضها رواه الطبرانى بإسناد حسن ، وأحمد والطبرانى والبزار باختصار ورجال الجميع موثقون .

بعيد ، لأنَّ الجبان يقاسى من المشقَّة ما لا يُقا سيه (١) الشجاع الـذى له دُرْبَةٌ بالحرب ، فإذا قلنا إنَّ الجبان أفضل لما يناله من المشقة فى كرِّه وفرِّه يكون غير بعيدٍ ، وكذلك القرابة أيضاً ليس فيـها فضـلٌ لأنَّ الإنسان يكتسب الفَضْل بما يفعله بنفسه قال الله عزَّ وجلَّ ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ (٢) والقرابة شىء إلى الله عزَّ وجـلَّ ، ليست ممَّا يكتسب العبد فضلاً وغيره ، والدليل عليه أنَّ والد النبـى صلى الله عليه وسلم ووالدته فى النَّار ، فلو أنَّ القرابة/ تفيد(٣) شيئاً ٢٩-أ لأفادتهما ، لأنَّهما أقرب من غيرهما . وقد روى فى الخـبر عـن النَّبى صلى الله عليه وسلم أنه قال-: لفاطمة ــ عليـها السـلام ــ (**إن أردت اللحوق بى فعليك بكثرة السجود**)(٤) أحالها على العمل لا على النَّسَب والقرابة ، ولو أنَّ القرابة ينال بـها فضـلاً لكـان العبَّاس أفضل من علىٍّ ، لأنَّ العباس عمُّ النبى صلَّى الله عليه وسلم ، وعلى ابن عمه والعمُّ أقرب من ابن العمِّ ، وعلىٌّ أفضل من العبـاس فـدلَّ على أنَّ الفضل بمعنى آخر ليس بالقرابة ، وهـو مـا روى

---

(١) فى الأصل (ما لا يقاسه) .

(٢) النجـم : ٣٩ .

(٣) فى المتن (تقبل) وصححه الناسخ فى الهامش (تفيد) وبه يستقيم المعنى .

(٤) ورد هذا الحديث فى : سنن ابن ماجة ٤٥٧/١ رقم (١٤٢٢) (كتاب إقامة الصـلاة والسنة فيها ، باب ما جاء فى كثرة السجود) بإسناد حسن عن أبى فاطمة ؛ مسند أحمـد ٤٢٨/٣ بلفظ مختلف ، ومن طريق ثالث مختصر بلفظ " يا أبا فاطمة إن أردت أن تلقانى فأكثر السجود " وفيها ابن لهيعة وهو حسن الحديث فى المتابعات والشواهد ، قاله الألبانى فى إرواء الغليل ٢١٠/٢ (ط المكتب الإسلامى) .

عن النَّبى صلَّى الله عليه وسلم أنَّه قال : (**إنَّ ربكم واحدٌ وإنَّ أباكم واحدٌ كلكم لآدم وآدم من تراب ليس لعربىٍّ فَضْل على عجمىٍّ**) (١) ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (٢) .

فإن قِيل : علىٌّ أعلم من أبى بكر رضى الله عنهما لأنَّ النبىَّ صلى الله عليه وسلم قال : (**أنا مدينة العلم ، وعلىٌّ بابها ، فمنْ أراد المدينة فليقصد الباب**) (٣) يُقال لهم : هذا الخبر لا يخلو إمَّا أن يكون علىٌّ رواه أو غَيرُه ؟ فإن كان غير علىٌّ رواه فهذا عِلْم من العلوم قد عَلِمناه من غير الباب وإذا جاز / أن يُعلم علم من العلوم من غير الباب جاز أن يُعلم جميعها أو أكثرها من غير الباب ، وإن كان علىٌّ قد رواه فهذه شهادته لنفسه وشهادة الرجل لنفسه لا تُقبل ، فدلَّ على أنَّ الخبر له معنىً غير ما ذهبوا إليه وقوله عليه الصلاة والسلام : (**أنا مدينة العلم وعلىٌّ بابها**) (٣) لم

٢٩-ب

---

(١) ورد حديث حجة الوداع فى مواضع مختلفة : انظر فتح البارى ١٠٨/٨؛ وصحيح مسلم ٨٨٦/٢-٨٩٢ (كتاب الحج ، باب حجة النبى صلى الله عليه وسلم) ؛ وقد أورد الشيخ ناصر الألبانى زيادات من كتب الحديث فى (حجة النبى ص ٧١-٧٣) .

(٢) الحجرات : ١٣ .

(٣) أورد ابن الجوزى هذا الحديث فى كتابه الموضوعات ، وتحدَّث فيه عن طرقه وألفاظه ، راجع : كتاب الموضوعات ٣٤٩/١-٣٥٠ ؛ انظر السيوطى فى اللالىء المصنوعة ٣٢٨/١-٣٣٦ ؛ الشوكانى فى الفوائد الموضوعة ص ٣٤٨-٣٤٩ ط. بيروت ١٣٩٧هـ . وكذلك تحدَّث الإمام ابن تيمية عن ذات الحديث فى منهاج السنة النبوية ٥١٥/٧ وقال إنه موضوع وأشار إلى ما ذكره ابن الجوزى فى ذلك ، وقال الألبانى هو موضوع فى الجامع الصغير ١١/٢ ، وقال عنه الترمذى : حديث غريب منكر راجع السنن ٣٠١/٥ (كتاب المناقب ، باب مناقب على بن أبى طالب) .

يـــرِد عليًّا بن أبى طالب كرَّم الله وجهه ، وإنما أراد بقوله " علـــىٌّ بابها " أى رفيع بابها وعظيم شأنها كقوله تعالى : ﴿ **هـــذا صـــراطٌ علىٌّ مستقيم** ﴾ (١) بقراءة يعقوب الحضرمى ، أى رفيع مســـتقيم ، فيكون علىٌّ ها هنا بمعنى عالٍ كما قال امرؤ القيس :

مِكَـــرٍّ مِفَـــرٍّ مُقْبِلٍ مُدْبِرٍ مَعًا ** كَجلمودِ صَخْرٍ حطَّه السَّيْلُ من علِ (٢)

أى من عالٍ ، وإذا كان بمعنى عالٍ فلا حجة لهم فيه .

والدليل على أنَّ أبا بكر رضى الله عنه أعلم وأفضـــــل قولـــه صلى الله عليه وسلم : (**يؤمكم أعلمكم وأفضلكم**) (٣) .

ثمَّ لما وقع صلَّى الله عليه وسلم فى الـــــنزّع وحضـــر وقـــت الصلاة قال : (**مروا أبا بكر فليصلِّ بالناس**) يقول علىٌّ رضى الله عنه : كنت حاضرًا بين يدى النبى صلى / الله عليه وسلم وما كنــت غائبًا فقال : مُروا أبا بكر فليصلِّ بالناس وتركنى ، فرضينا لدنيانـــا ما رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا . ٣٠-أ

---

(١) الحجـــر : ٤١ .

(٢) راجع : ديوان امرىء القيس ص٥٢ – ط دار صادر – بيروت .

(٣) ورد هذا الحديث بألفاظ وروايات مختلفة فى : البخـــارى ١٦٣/١ (كتـــاب الأذان ، باب أهل العلم والفضل أحق بالإمامة) ، ١٦٥/١-١٦٦ – (كتـــاب الأذان ، بـــاب : إذا استووا فى القراءة فليؤمهم أكبرهم) ، ١٩١/٥ (كتاب المغازى ، باب من شهد الفتح) ؛ سنن أبى داود ١٥٩/١ حديث رقم (٥٨٢) (كتاب الصلاة ، باب من أحق بالإمامـــــة) ؛ سنن النسائى ٧٤/٢ (كتاب الإمامة ، ذكر الإمامة والجماعة . إمامة أهل العلم والفضل) ٧٦/٢ (كتاب الإمامة ، من أحق بالإمامة) .

فإن قِيل عليٌّ أولى بالخلافة من أبى بكر لقول النبى صلَّى الله عليه وسلم : (**أنت منِّى بمنزلة هارون من موسى**) (١) يُقال لهم هذا الخبر أيضاً لا حجَّة لكم فيه لأنَّه إنْ أراد بقوله : أنت منِّى بمنزلة هارون من موسى أنت أخى ، كما أنَّ هارون أخو موسى ، فهذا لا يصحُّ ؛ لأنَّ علياًّ كان ابن عمِّه لم يكن أخاه ، فإن أراد به أنَّك الخليفة بعدى كما أنَّ هارون كان الخليفة بعد موسى عليهما الصلاة والسلام فهذا فاسد أيضاً ، لأنَّ هارون مات قبل موسى ، فلم يكن الخليفة بعده ، فلو كان المراد به الخلافة لقال مَنزلتُك منِّى منزلة يوشع بن نون ، لأنَّ الخليفة بعد موسى كان يوشع بن نون ، فدلَّ على أنَّ الخبر له معنىً غير ما ذهبوا إليه ، وذلك أنَّ النبى صلى الله عليه وسلم خرج إلى بعض الغزوات ، واستخلف عليًا فى أهله، فقال المنافقون إنَّما خَلَّفه بُغْضاً وقِلى ، فلحق علىٌّ رضى الله عنه / النبىَّ صلى الله عليه وسلم وقال: إنَّ المنافقين قالوا كَيْت وكيْت ، فقال النبى صلى الله عليه وسلم كَذَبوا ، خَلَّفتك كما خلَّف موسى هارون ، أَمَا ترضى أن تكون منِّى بمنزلة هارون من موسى ، لأن موسى لما توجه لميقات ربه استخلف هارون فى قومه ، وإذا كان المراد به الخلافة فى حال الحياة ، فهذا لا حجة لهم فيه ، فإن النبى صلى الله عليه وسلم كان يستخلف على أهله فى كل غزوة يغزوها رجلا من أصحابه ، كابن أم مكتوم ، وغيره .

٣٠ –ب

(١) سبق تخريج الحديث ص ١٧٣ .

فإن قيل : فقد قال النبى صلى الله عليه وسلم : من كنت مولاه فعلى مولاه ، يريد من كنت أولى به فعلِي أولى به ، يقال لهم مولى ها هنا بمعنى الناصر ، أى من كنت ناصره فعلى ناصره ، قال الله عز وجل :﴿ وَإِن تَظَٰهَرَا عَلَيۡهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ هُوَ مَوۡلَىٰهُ وَجِبۡرِيلُ وَصَٰلِحُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ﴾ (١) ، أى ناصره، وقال الشاعر: إذا ذل مولى المرء فهو ذليل (٢) أى إذا ذل ناصره ، وإذا كان المراد به من كنت ناصره / ٣١-أ فعلى ناصره فإن النبى صلى الله عليه وسلم كان ناصرا لأبى بكر رضى الله عنه ، ولم يكن خاذلا له : بل كان كل واحد منهما ناصرا لصاحبه، ومؤنسا له قال الله عز وجل :﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدۡ نَصَرَهُ ٱللَّهُ..﴾ (٣) ، وعلى بن أبى طالب رضوان الله عليه قد كان ناصرا له أيضا ، فإن أبا بكر رضى الله عنه لما قال : أقيلونى أقيلونى لم يقم غير على رضى الله عنه فقال : والله ما نقيلك ولا نستقيلك ، قدمك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فمن الذى يؤخرك ، رضيك لديننا أفلا نرضاك لدنيانا ؟ وجاهد بين يديه وتسرى بالحنفية فى أيامه ، وولدت له محمد بن الحنفية ، ولم يظهر غير الموافقة ، والنصرة .

---

(١) التحريم : ٤ .

(٢) هذا شطر من بيت أوله :

وأعلم علما ليس بالظن أنه * إذا ذل مولى المرء فهو ذليل**

قائل هذا البيت هو طرفة بن العبد أحد أقطاب الشعر الجاهلى . راجع فى ذلك ديوان طرفة بن العبد ص١٢٠ ط . القاهرة ١٩٥٨م .

(٣) التوبة : ٤٠ .

فإن قيل : لو كان أهلاً للخلافة لما قال أقيلوني أقيلوني ، لأنَّ الإنسان لا يستقيل من الشيء إلا إذا لم يكن أهلاً له ، يقال لهم : أقيلوني يدلُّ على زهده وورعه ، وخوفه من الزلل في أمر الأمَّة ، يطلب الاستقالة لأجل ذلك ، ولأنه سمع النبي صلَّى الله عليه

٣١-ب وسلم / [**يَلْعنُ إماماً أَمَّ قوماً وهم له كارهون**] (١). فخشي أبو بكر رضي الله عنه أن يكون فيمن ولي عليهم من هو كاره له ، فقال أقيلوني أقيلوني ، فلمَّا أجابوه بالقبول والاستبشار ، ولم ينكر عليه مُنكِرٍ خَفَّ عنه بعض ما تُوهِّم من كراهة كارهٍ ، ولهذا روى أنَّه رأى جبلاً فقال للجبل : لو كان بك مثل ما بي لتقطعت . ولأنَّ كل إنسان يطالب بأمر نفسه ، والإمام يُطالب بأمر نفسه وأمر الأمَّة ، فطلب الاستقالة لأجل ذلك .

وقد روى في الخبر عن النبي صلَّى الله عليه وسلم أنَّه قال : **مَنْ ولَّى على المسلمين رَجُلاً وهو يعلم أنَّ في المسلمين مَنْ هو خير منه ، فقد خان الله**

---

(١) ورد هذا الحديث بألفاظ متقاربة في كتب السنن فقد ورد في : سنن الترمذي (٢٢٣/١) (كتاب الصلاة : باب (٢٦٣) ما جاء فيمن أمَّ قوماً وهم له كارهون) حديث رقم ٣٣٥ ، بلفظ " لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم – ثلاثة : رجل أمَّ قوماً وهم له كارهون ... الحديث " ؛ سنن ابن ماجة ٣١٠/١ (كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها ــ باب مَنْ أمَّ قوماً وهم له كارهون) . حديث رقم (٩٧١) عن ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ (**ثلاثة لا ترتفع صلاتهم فوق رءوسهم شبراً ، رجل أمَّ قوماً وهم له كارهون ...**) ؛ وقال البوصيري : إسناده صحيح ورجاله ثقات (٣١١/١) ، وصححه ابن حبان كما في الترغيب ٣١٣/١ .

ورسوله (١) . فلو كان فى الصحابة من هو أفضل من أبــى بكــر الصديق رضى الله عنه ، لما أجمعوا على خلافته ؛ لأنَّ ذلك يـؤدِّى إلى خيانة الله ورسوله ، والأمَّة لا تجتمع على ضلالة (٢) ، للخــبر المروىِّ عن النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك ، ومن الدليل علــى أنَّ أبا بكر رضى الله عنه أفضل الخَــلْق بعد رسول الله صلَّــى الله عــليه وسلم قــوله عــليه الصلاة والسلام / : (**ما طَلَعت الشمس** ٣٢-أ **ولا غربت على رجل بعد النبيين والمرسلين أفضل من أبــى بكــر رضى الله عنه**) (٣) . وهذا صريح كما ترى .

---

(١) ورد هذا الحديث فى : مستدرك الحاكم ٩٢/٤ (كتاب الأحكام) عــن ابــن عباس رضى الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ " من استعمل رجلاً من عصابة وفي تلك العصابة من هو أرضى لله منه فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنيــن " ، وقال الحاكم : هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه .

(٢) ورد فى ذلك بعض الأحاديث بألفاظ وروايات مختلفة فى : سنن ابن داود ٩٨/٤ رقم (٤٢٥٣) كتاب الفتن والملاحم ، باب : ذكر الفتن ودلائلها) ؛ ســنن الــترمذى ٣١٥/٣ حديث رقم (٢٢٥٥) عن ابن عمر وقال الترمذى : هذا حديث غريب من هــذا الوجــه ؛ سنن ابن ماجة ١٣٠٣/٢ رقم (٣٩٥٠) (كتاب الفتن ، باب السواد الأعظــم) ؛ مســند الإمام أحمد ١٤٥/٥ حديث رقم (٢٧٩٨٥) عن أبى بصرة الغفــارى ؛ ســنن الدارمــى (المقدمة)(٨) رقم (٥٤).؛مستدرك الحاكم (١١٥/١-١١٦) ؛ الطبرانى فى(المعجم الكبير) (١/٣٠٩/٣) ؛ ابن أبى عاصم فى (السنة) ١/٢ ط. بيروت ؛ وقال الألبانى فــى سلســلة الأحاديث الصحيحة ٣١٩/٣-٣٢٠ حديث رقم (١٣٣١) : فالحديث بمجموع طرقه حسن.

(٣)ورد هذا الحديث فى:تاريخ بغداد٤٣٨/١٢حديث رقم٦٩٠١بسنده عن أبى الدرداء قال: رآنى النبى صلى الله عليه وسلم وأنا أمشى أمام أبى بكر الصدِّيق، فقال:(**يا أبا الــدرداء أتمشى أمام من هو خير منك فى الدنيا والآخرة ، ما طلعت الشمس ولا غربت على أحد -بعد النبيين والمرسلين-أفضل من أبى بكر**)؛ كتاب "السنة " لأبن أبى عــاصم ٥٧٦/٢ حديث رقم (١٢٢٤)؛وعزاه السيوطى فى الجامع الكبير(المخطوط)٦٣٧/٢ لابن عساكر.

فإن قيل : أخبرونا بما جرى بين عليٌ ومعاوية رضى الله عنهما ، الحق مع مَنْ كان منهما ؟

يُقال لهم: اختلف الناس فى ذلك ، فمنهم من قال : الحق كان مع على لقول النبى صلَّى الله عليه وسلم **(علىٌّ على الحق، والحق معه حيث دار)**(١). ومنهم من قال : إنَّ كل واحدٍ منهما كان مجتهداً مُصيباً ، **لقول النبى صلى الله عليه وسلم:(كل مجتهد مصيبٌ)** (٢) . وأنهما لم يختلفا فى الأصول ، وإنما اختلفا فى الفروع كاختلاف الشافعى رضى الله عنه وأبى حنيفة والناس فى ذلك على قولين : فمنهم من يقول إنَّ الحق فى جهة، وإنَّ المخالف فى تلك الجهة مخطىء له أجرٌ لا أنَّه خطأ يؤدِّى إلى كفره ، ولا فسقه ؛ لقوله عليه الصلاة والسلام **(من اجتهد فأصاب فله أجران، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر)** (٣) ،

---

(١) لم يرد هذا الحديث فى كتب الصحاح ولا فى كتب السنن ، وقد تكلم عليه الإمام ابن تيمية فى كتابه منهاج السنة النبوية ٤/٢٣٩ وقال : إنه من أعظم الكلام كذباً وجهلاً فإن هذا الحديث لم يروه أحد عن النبى صلى الله عليه وسلم - لا بإسناد صحيح ولا ضعيف. وقد علَّق على ذلك د . محمد رشاد سالم فقال : لم أجد هذا الحديث .راجع منهاج السنة .

(٢،٣) ورد الحديث الثانى عن عمرو بن العاص رضى الله عنه فى : البخارى ٩/١٠٨ (كتاب الاعتصام ، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ) ؛ مسلم ٥/١٣١-١٣٢ (كتاب الأقضية ، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد ...) ولفظ الحديث فيهما : " إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر " ؛ مسند الإمام أحمد ١١/٣٩-٤٠ رقم (٦٧٥٥) بلفظ مختلف عن عبد الله بن عمرو عن أبيه . وأما الحديث الأول فراجع ما يتعلق بهذه المسألة فى : أصول التشريع الإسلامى للشيخ على حسب الله ص٩٦-٩٧(فصل اختلاف المجتهدين ط. المعارف ١٩٦٤م)؛ أصول الفقه- د . محمد أبو النور٣/٢٣٥-٢٤٤(هل كل مجتهد مصيب ؟) ط . دار الفكر ١٩٥٧م.

ومنهم من يقول كلٌّ منهما مصيب / للخير ، وحملوا أمر معاوية ٣٢-ب وعليٍّ رضى الله عنهما على ذلك ، وذلكِ أنَّ عثمان بن عفان رضى الله عنه كان الخليفة ، وهو ابن عمٍّ معاوية ، فَقُتِل مظلوما ، وولى بعده الخلافة على رضى الله عنه فجاء معاوية وطالبه بدمه ، فقال عليٌّ رضى الله عنه : مَنْ قتل عثمان ؟ فقام الخلفاء كلهم ، فأدَّى اجتهادهم إلى تركهم ذلك اليوم ؛ لأنَّه لا يمكنه قتل جميعهم ، وخشى على نفسه أيضاً أن يقتلوه ،كما قتلوا عثمان رضى الله عنه ، فلمَّا تركهم ظنَّ معاوية وأصحابه أنَّهم قد تركوا شرطاً من شروط الإمامة ؛ لأنَّ من شرط الإمامة استيفاء الحقوق ، فإذا لم يستوف الحقوق ، فقد ترك شرطاً من شروط الإمامة ، وبطلت إمامته ، والعَصْرُ لابدَّ له من إمامٍ ، فعقدوا لمعاوية بهذا الاجتهاد ، فكل واحدٍ منهما كان مجتهداً مصيباً ، والدليل على أنَّه لم يجر بينهم ما يؤدِّى إلى الكفر والفسق ، أنَّ عليَّ بن أبى طالب رضى الله عنه كان إذا قاتل الكفَّار يُظْهِرُ / الفرح والاستبشار ، وفى حال قتاله لمعاوية ٣٣-أ ظهر منه الهمُّ والحزن وأشرف على القتل ، فقال أبو الحسن : كل هذا بيننا ؟ إلى الله أشكو عُجَرِى وبُجَرِى (١) أى همومى وأحزانى ،

---

(١) روى عن عليٍّ – كرم الله وجهه – أنه طاف ليلة وقعة الجمل على القتلى مع مولاه قَنْبَرْ فوقف على طلحة بن عبيد الله ، وهو صريع ، فبكى ثمَّ قال : عَزَّ علىَّ أبا محمد أن أراك مُعَفراً تحت نجوم السماء ، إلى الله أشكو عُجَرِى وبُجَرِى !! قال محمد بن يزيد : معناه أشكو همومى وأحزانى ، وقيل : ما أُبْدِى وأخفى .

والعرب تقول : إنَّ من الناس مَنْ أُحدِّثه بعُجرى وبُجرى أى أحدِّثه بمساوئِى (راجع لسان العرب ٥٤٢/٤ مادة عجر) .

يا ليتني مِتُّ قبل هذا بعشرين سنة وكان يقول لأصحابه : ألا لا يُتْبَعُ مُولٍّ ولا يُذفَف على جَرِيح . فلو وُجِد منهم ما يؤدِّى إلى كفرهم وفسقهم ، لما أمر أصحابه بذلك .

وروى أنَّ بعض أصحابه قال له : أكُفَّارٌ هم ؟ فقال : لا ، هم إخواننا بَغَوا علينا (١)، قال الله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ .. ﴾ (٢) فسمَّاهم الله فى حال القتال مؤمنين ، لم يقل: وإن طائفتان مؤمنةٌ، وكافرةٌ قال عز وجل: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ .. ﴾ (٣)، والصلح لا يكون إلا بعد القتال ، وإذا كان إخوة يوسف -مع كونهم أنبياء -والأنبياء أفضل من الصحابة يفعلون بيوسف ما فعلوا - ويوسف أخوهم وشقيقهم - / حسداً ، فيما يتعلق بأمور الدنيا [(٤) فمن نزلت درجته عن درجتهم ، لا يستبعد منهم ما يجرى بينهم من قتالٍ أو غيره (٤)] فيما يتعلق بأمور الدين ، والدليل على

٣٣-ب

---

(١) سُئِل الإمام على ابن أبى طالب عن قتال أهل البغى (من أهل الجمل وصفين) أمشركون هم ؟ قال : لا من الشرك فروا . قيل : أمنافقون ؟ قال : لا لأن المنافقين لا يذكرون الله إلا قليلاً . قيل : فما حَالُهم ؟ قال : إخواننا بَغَوْا علينا .

راجع تفسير القرطبى الجامع لأحكام القرآن ص٦١٤٣-٦١٤٤ فى تفسير قوله تعالى ﴿ **إنما المؤمنون أخوة** ﴾ ط . دار الشعب .

(٢) الحجرات : ٩ . (٣) الحجرات : ١٠ .

(٤-٤) مكرر بالأصل وحذف لكى يستقيم المعنى .

أن ما جرى بينهم لم يكن يتعلق بأمور الدنيا ، أن عمرو بن العاص كان وزير معاوية ، فلما قتل عمار بن ياسر ، أمسك عن القتال وتابعه على ذلك خلق كثير ، فقال له معاوية : لم لا تقاتل ؟ فقال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لعمار بن ياسر : (**تقتلك الفئة الباغية**)(١)،ونحن قتلناه ؛ فدل على أن نحن بغاة . فقال معاوية : ما نحن قتلناه ، قتله من أرسله إلينا يقاتلنا ، أما نحن دفعنا عن أنفسنا فقتل ، فبلغ ذلك عليا رضى الله عنه ، فقال : إن كنت أنا قتلته فالنبى صلى الله عليه وسلم قاتل حمزة حين أرسله إلى قتال الكفار ولهذا قال بعض أصحابنا إن عليا كان مجتهدا مصيبا فله أجران ، / ومعاوية كان مجتهدا مخطئا فله أجر . ٣٤-أ

والواجب فى ذلك الإمساك عما شجر بينهم ، وذكر محاسنهم لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : (**سيجرى بين**

---

(١)ورد هذا الحديث فى : سنن الترمذى ٣٣٣/٥ (كتاب المناقب، باب مناقب عمار بن ياسر، عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه ، ولفظه " أبشر يا عمار تقتلك الفئة الباغية". قال الترمذى : وفى الباب عن أم سلمة وعبد الله بن عمرو وأبى اليسر وحذيفة . هذا حديث حسن صحيح غريب من حديث العلاء بن عبد الرحمن ؛ المسند (ط . الحلبى) عن أبى سعيد الخدرى رضى الله تعالى عنه ٥/٣ ، ٢٢ ، ٢٨ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٣٠٦/٥ ، ٣٠٧ ، وعن خزيمة بن ثابت رضى الله عنه ٢١٤/٥-٢١٥ ، وفيه أيضا عن أم سلمة رضى الله عنها ٢٨٩/٦ ، ٢٩٠ ، ٣٠٠ ، ٣١١ ، ٣١٥ .
وصحح الألبانى الحديث فى (سلسلة الأحاديث الصحيحة ٢٦٩/٢ رقم ٧١٠) وتحدث عن طرقه وألفاظه .

أصحابى هنيهةٌ يغفرها الله لهم لسابقتهم ، فإيَّاكم وما شجر بينهم ، فلو أنفق أحدُكم مِثل أحُدٍ ذهباً ، ما بَلغ مُدَّ أحدهم ولا نَصيفه) (١) وقال عز وجل : ﴿ وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ ﴾ (٢) ، وقال عز وجل: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٍ... ﴾ (٣) فأسْألُ الله البديع الرفيع أن يحشرنا فى زمرتهم ، وأن يغفر لنا ولهم بمحبتهم ، ويبغض إلينا من يبغضهم ، فقد روى فى الخبر عن رسول الله صلَّى الله عليه وسلم (**أنَّ الله عز وجل إذا علم من عبدٍ أنه يبغض صاحب بدعةٍ غفر الله له وإن قلَّ عمله)** ، وروى عن النبى صلَّى الله عليه وسلم أنه قال : (**من انتهر صاحب بدعةٍ ملأ الله قلبه إيماناً وأمناً)** .

٣٤-ب وعنه عليه / الصلاة والسلام أنه قال : [**مَنْ أهان صاحب بدعة**

---

(١) من أصول أهل السنة الإمساك عما شجر بين الصحابة من خلاف واقتتال ، وعن ابن عباس رضى الله عنه أن الله أمر بالاستغفار لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يعلم أنهم يقتتلون . والحديث الذى ذكره المؤلف أورده البخارى مع اختلاف اللفظ وفيه " لا تسبوا أصحابى فلو أن أحدكم أنفق مثل أُحُدٍ ذهباً ما بلغ مُدَّ أحدهم ولا نصيفه " راجع أحاديث فضائل الصحابة فى البخارى ٨/٥ (كتاب فضائل الصحابة) ؛ مسلم ١٩٦٧/٤-١٩٦٨ ؛ أبو داود ٩٧/٤ ؛ الترمذى ٣٥٧/٥ (كتاب المناقب ، باب فيمن سب الصحابة) ؛ ابن ماجة (المقدمة - باب فضل أهل بدر) .

(٢) الحشر : ١٠ .

(٣) التوبة : ١٠٠ .

أمّـنه الله من الفَـزَع الأكبر] (١) فليس يبغضهم إلا مشركٌ كـافرٌ لما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال لعلى بن أبى طالب كرَّم الله وجهه: **[يا علىٌّ يخرج قومٌ من قِبل المشرق يقـال لـهم الرافضة (٢) فإن أدركتهم فاقتلهم فإنَّهم مشركون] .**

---

(١) راجع فى أحاديث البدعة ومن انتهر صاحبها كتاب " تنزيه الشريعة المرفوعة عـن الأخبار الشنيعة الموضوعة لابن عراق ٣١٤/١ حديث رقم ١٣ فقد ذكر ما نصه :
حديث " من أعرض عن صاحب بدعة بوجهه بغضاً له فى الله ملأ الله تعالى قلبـه أمنـاً وإيماناً ، ومن انتهر صاحب بدعة أمَّنه الله يوم الفزع الأكبر ومن سلَّم على صاحب بدعة ولقيه بالبشرى ، واستقبله بما يسر فقد استخف بما أُنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، أخرجه أبو نعيم من حديث ابن عمر من طريق عبد العزيز بن أبى رواد ، وقال غريـب من حديث عبد العزيز لا يتابع عليه ، وقال ابن حبان : كان يحدث على التوهـم فسـقط الاحتجاج به ، وتعقب بأن عبد العزيز وثقه يحيى وغيره ، وروى له أصحـاب السـنن الأربعة ، وذكر الذهبى فى الميزان فى قول ابن حبان فيه ، روى عن نافع عن ابن عمر نسخة موضوعة ثم قال : هكذا قال ابن حبان بغير سند ، وذكر الحافظ ابن حجـر فـى اللسان أن الحمل فى هذا الحديث على الحسين بن خالد ، يعنى راويه عن عبد العزيـز . وأن الخطيب قال : إنه تفرد به وغيره أوثق منه ، لكن تابعه عن عبد العزيز محمد بـن منصور الزاهد . وأخرجه أبو نعيم أيضاً وابن عساكر وتابعه أيضاً عبد المجيد بن عبـد العزيز ، أخرجه أبو نصر السجزى فى كتاب " الإبانة " بلفظ : من أعرض بوجهه عـن صاحب بدعة رفعه الله فى الجنة مائة درجة ، ومن سلم على صاحب بدعة أو رحب بـه بالبشرى فقد استخف بما أنزل الله علىمحمد . (قلت) : فى سنده أبـو الفضـل قـاضى نيسابور ، وهو أحمد بن عصمة النيسابورى والله أعلم " أ.هـ .

(٢) الرافضة : هم الذين رفضوا إمامة أبى بكر وعمر وعثمان ، وقالوا بـالنص علـى إمامة علىٌّ ، وتشمل طوائف الكيسانية ، والسبأية ، والهشامية أتباع هشـام بـن الحكيـم الرافضى وهشام بن سالم الجواليقى ، ويجمعهم القول بالرفض لإمامة الأئمة الثلاثة قبـل علىٌّ والنيل من السيدة عائشة رضـى الله عنهـا ، ويخـتلـفون فـى عقـائدهم ، =

وعلامة ذلك أنهم يسبون أبا بكر وعمر رضـــى الله عنـــهما،
وحكى أن أبا نواس (١) روئى فى المنام فقيل له ما فعل الله بك ؟

فقال : غفر لى . فقيل له : بم ؟

فقال : بأربعة أبيات قلتها . فقيل له : وما هى ؟ قال هى :

= فمنهم من يؤله عليا بن أبى طالب ويقولون بالعصمة للأئمة ، ومنهم من ادعى النبـوة ، ومنهم الإثنا عشرية ، ويسمون بالقطعية . ، انظر عنهم : الفصل لابن حزم ١٩/٥-٢٩ ؛ الملل والنحل للشهرستانى ٦٩/٢-١٤٣ ، وانظر عنهم بالتفصيل ما كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية فى منهاج السنة النبوية تحقيق المرحوم محمد رشاد سالم ؛ مقـالات الإسـلاميين ٨٨/١-٨٩ وانظر الفرق بين الفرق للبغدادى ص٤٠؛ الخطط للمقريزى ٣٥١/٢ ط. دار التحرير ١٩٦٨م.

(١) أبو نواس (١٤٦-١٩٨هـ = ٧٦٣-٨١٤م) هو الحسن بن هانىء بن عبد الأول بن صباح ، شاعر العراق فى عصره . ولد فى الأهواز ونشأ بالبصرة ، ورحل إلى بغـداد فاتصل فيها بالخلفاء من بنى العباس .

قال الجاحظ : ما رأيت رجلا أعلم باللغة ولا أفصح لهجة من أبى نواس. وقال أبو عبيدة: كان أبو نواس للمحدثين كامرىء القيس للمتقدمين . وقال الإمام الشافعى : لولا مجون أبى نواس لأخذت عنه العلم . وهو أول من نهج للشعر طريقتـه الحضريـة وأخرجـه مـن اللهجة البدوية . وقد نظم فى جميع أنواع الشعر ، وأجود شعره خمرياته ، لــه " ديـوان شعر مطبوع " وديوان آخر سمى " الفكاهة والائتناس فى مجون أبى نـواس " مطبـوع . ولابن منظور كتاب سماه (أخبار أبى نواس - مطبوع) وهو فى جزأيـن صغـيرين ، ولعبد الرحمن صدقى : ألحان الحسان فى حياة أبى نواس - مطبـوع) . وفـى تـاريخ ولادته ووفاته خلاف ، قيل ولد فـى ١٣٠هـ أو١٣٦هـ أو١٤١هـ أو١٤٥هـ أو١٤٦هـ ، وقيل فى وفاته ١٩٥هـ أو ١٩٦هـ أو ١٩٨هـ راجع :الأعلام للزركلـى ٢٢٥/٢ ط. ١٩٩٢م ؛ تهذيب ابن عساكر ٢٥٤/٤ ط. الهندى ١٣٢٧هـ ؛ نزهة الجليس ٣٠٢/١، خزانة البغدادى ١٦٨/١ ط. القـاهرة ١٩٦٩م ؛ وفيـات الأعيـان ١٣٥/١ ، أخبار أبى نواس لابن منظور ، تاريخ بغداد ٤٣٦/٧ ؛ الشعر والشـعراء ٣١٣ ؛ دائـرة المعارف الإسلامية ٤١٣/١ ط. دار الشعب .

إنِّى رَضِيتُ أَبَا حَفْصٍ وشِيعَتَهُ
كما رَضِيتُ عَتِيقًا صَاحِبَ الغَارِ
وقد رَضِيتُ عَلِيًّا (١) قُدْوةً عَلَما
وما رَضِيتُ بِقَتْلِ الشَّيْخِ (٢) فِى الدَّارِ
كُلُّ الصَّحَابَةِ عِنْدى قُدْوةٌ عُلَمَا
فَهَلْ علىَّ بِهَذا القَوْلِ مِنْ عَارِ
إنْ كُنتَ تعْلَمُ أنِّى لا أحبُّهُمُ
إلاَّ بوجْهِكَ فَأَعْتِقْنى مِنَ النَّارِ (٣)

فكما أنَّ محبتهم واتباعهم توصِّل إلى الجنة ، وإنْ كثُرت الذنوب ، فكذلك بغضهم وترك اتِّباعهم والاقتداء بهم يكون / سبباً ٣٥-أ للخلود فى النار ، وإن كثرت الطاعة ، فَمَنْ اعتقد غير ما أشرنا إليه من اعتقاد أهل الحق ، المُنْتَمِينَ إلى الإمام أبى الحسن الأشعرى (٤) رضى الله عنه فهو كافرٌ ، ومن نَسبَ إليهم غير ذلك فقد كفَّرهم ، فيكون كافراً بتكفيره لهم ، لما روى عن النبى صلى

---

(١) كتب بالهامش. (٢) يشير إلى مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان رضى الله عنه.

(٣) انظر فى هذه الأبيات ديوان أبى نواس ١٠٢/٢ ؛ وفيات الأعيان ١٠٢/١٢ .

(٤) أبو الحسن الأشعرىُّ (٢٦٠-٣٢٤هـ = ٨٧٤-٩٣٦م) هو على بن إسماعيل بن إسحاق ، أبو الحسن . من نسل الصحابى أبى موسى الأشعرى ، مؤسس مذهب الأشاعرة كان من الأئمة المتكلمين المجتهدين ولد فى البصرة ، وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيهم ، ثم رجع وجاهر بخلافهم ، وتوفى ببغداد .

قيل : بلغت مصنفاته ثلاثمائة كتاب ، منها (إمامة الصديق) و (الرد على المجسمة) و (مقالات الإسلاميين) و (الإبانة عن أصول الديانة) و (رسالة فى الإيمان) و (مقالات الملحدين) و (الرد على ابن السراوند) و (خلق الأعمال) و (الأسماء والأحكام) =

الله عليه وسلم أنه قال :(**ما كفر رجل رجلا إلا باء به أحدهما إن كان كافرا إنه لكما قال ، وإن كان مسلما لقد كفر بتكفيره إياه(١))** ، فمن كان هذا اعتقاده ودينه ، فكيف يستحل المسلم أن يغتابه ، فضلا أن يكفره ويلعنه ، وهل في هذه الاعتقادات ما يجحده أحد ، أو يستمر عليه (٢) عالم أو عابد إلا ملحد دهري (٣) ، أو موهم

= و (استحسان الخوض في الكلام) و (اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع) .
ولابن عساكر كتاب (تبيين كذب المفتري ، فيما نسب إلى الإمام الأشعري) ولمحمود غراب كتاب (الأشعري) .
راجع : طبقات الشافعية ٢٤٥/٢ ؛ المقريزي ٣٥٩/٢ ، ابن خلكان ٣٢٦/١ ، البداية والنهاية ١٨٧/١١ ، الجواهر المضيئة ٣٥٣/١ ، دائرة المعارف الإسلامية ٢١٨/٢ ، وفي اللباب ٥٢/١ مولده سنة ٢٧٠هـ . وفي تبيين كذب المفتري ثبت لكثير من مؤلفاته ١٢٨-١٤٠ . نشر القدس ـ دمشق ١٩٢٨م .

(١) ورد هذا الحديث بألفاظ مختلفة في : البخاري ٣٢/٨ (كتاب الأدب ، باب : من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال) ؛ مسلم ٧٨/١ حديث رقم (١١١) (كتاب الإيمان ، باب : بيان حال إيمان من قال لأخيه المسلم : يا كافر) ؛ سنن الترمذي ١٣٢/٥ حديث رقم (٢٧٧٣) (أبواب الإيمان ، باب في من رمى أخاه بكفر) وقال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح ؛ سنن أبي داود ٢٢١/٤ حديث رقم (٤٦٨٧) (كتاب السنة ، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه) .

(٢) في الأصل (عنه) .

(٣) الدهرية : من الفرق الخارجة عن الأديان عموما ، تنسب الأفعال إلى الدهر يقولون إن الدهر هو الذي يفعل خلقا وإيجادا أو إماتة وإهلاكا . وحكى القرآن الكريم مذهبهم في قوله تعالى حكاية عنهم ، يقولون ﴿**إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر**﴾ (الجاثية : ٤٠) وهو أقرب إلى القول بالعبثية الجاهلية التي جسدها الشاعر الجاهلي في قوله :

أرى المنايا خبط عشواء من تصب ** تمته ومن تخطىء يعمر فيهرم**

انظر عنهم مادة (دهرية) في دائرة المعارف الإسلامية .

حشوى (١) بدعى ، نعوذ بالله من الخذلان ، وسوء التوفيق والحرمان ، فليت شعرى هذا الذى ينسب إليهم فى أى كتاب وجدوه لهم ؟ ومتى سمعوه منهم ؟ ومن هذا الذى نقله عنهم ؟ فالله عز وجل حسبنا وحسبهم .

فإن قيل : أنتم تقولون هذا فى الظاهر ، وتعتقدون خلافه فى الباطن ، يقال لهم : لا فرق بيننا وبينكم ، وليس فى ذلك لبعضنا من بعض / إلا الظاهر ، وليس مكتوب بين أعيننا صادق ولا كاذب . ٣٥-ب فإذا قلتم أنتم تعتقدون فى الباطن بخلاف ما تظهرون (٢) به ، قلنا لكم : وأنتم تعتقدون فى الباطن أن الله ثالث ثلاثة ، فليس تصديقكم فيما تدعونه ، بأولى من تصديقنا . وإذا كان النبى صلى الله عليه وسلم لم يعلم حال المنافقين ، وحملهم على الظاهر ، حتى

---

(١) الحشوية بسكون الشين نسبة إلى الحشو من الكلام ، وهو من المصطلحات التى أطلقها المعتزلة على مثبتى الصفات بدون تأويل لها ، كما يطلقها متأخرو الأشاعرة على أهل الإثبات أيضا ، قال التهانوى فى كشاف اصطلاحات الفنون : هم قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا إلى التجسيم وغيره ، وقال السبكى فى شرح أصول ابن الحاجب : طائفة ضلوا عن سواء السبيل ، يجرون آيات الله على ظاهرها ويعتقدون أنه المراد ، سموا بذلك لأنهم كانوا فى حلقة الحسن البصرى فوجدهم يتكلمون كلاما فقال : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة فنسبوا إليها ، فهم على هذا الرأى حشوية بالفتح لا بالسكون . انظر عنهم : الملل والنحل للشهرستانى ٩٦/١ ؛ المواقف للإيجى ص٤٢٩ ط . القاهرة ١٩٣٨م ؛ منهاج السنة النبوية لابن تيمية ٥١٨/٢-٥٢٣ ؛ دائرة المعارف الإسلامية مادة الحشوية ؛ كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى (حشوية) .

(٢) فى الأصل (تظهروا به) وهو خطأ واضح .

نزل عليه جبريل عليه السلام بقوله عز وجل: ﴿ إِذَا جَآءَكَ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشۡهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ۝١ ﴾ (١) لو لم يعلم الرب عز وجل بما هم عليه من الباطن ، ما علم (٢) ، وكذلك حال عائشة رضى الله عنها لما رموها بالإفك ، ومضت إلى بيت أمها مرضت من الهم والغم ، وكان النبى صلى الله عليه وسلم يجىء إلى البيت ، ويقف على الباب ، ويقول كيف تيكم ؟ ولا يقول(٣) عائشة ، لما ثقل قلبه عليها، حتى نزلت براءتها من السماء (٤) فإذا كان النبى صلى الله عليه وسلم يحمل هذه الأمور على ظاهرها ، ولو لم يعلمه الرب عز وجل باطنها ، لما علم / فكيف من نزلت درجته عن درجته ؟ ٣٦-أ ونحن اليوم ، النبى ليس هو عندنا ، وجبريل لا ينزل علينا ، فليس لبعضنا من بعض إلا الظاهر ، والدليل عليه لو أن يهوديا أو نصرانيا جاء وأسلم ، حكم بإسلامه ولم يكن لقائل أن يقول له : أنت فى الباطن بخلاف ما أظهرت من الإسلام ، فإذا كان اليهودى والنصرانى الذى قد تحقق منه الكفر ، إذا أظهر الإسلام يحمل منه على الظاهر ويقبل منه ، فمن لم يتحقق منه إلا الإيمان فى عمره كله أولى وأحرى أن لا يكفر بالظن .

---

(١) المنافقون : ١

(٢) والمعنى أن الله سبحانه وتعالى قد أعلم نبيه بحال المنافقين وما هم عليه ولو لم يعلمه الله بذلك ما علمه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا أحد من الصحابة .

(٣) فى الأصل (ولا يقل) .

(٤) راجع فى ذلك : الكشاف ٨٥/٢؛ تفسير القرطبى ١٩٧/٢؛ تفسير الطبرى ٢٦٩/٣ .

فإن قيل : كل دِينٍ مكتوم دِينٌ ميشومٌ ، ولو أنَّ ما تعتقدونه حق لأظهرتموه .

يُقال لهم هذا يتعلق به مَنْ لا عقل له ولا علم ؛ فإنَّ النبى صلَّى الله عليه وسلم لمَّا كان فى دار الخيزران ومعه ذلك النَّفر القليل ، لا يقدرون أن يَظْهَرُوا ولا يُظْهِرُوا ما هم عليه من الإسلام ، لا يدلّ ذلك أنَّهم على الباطل ، بل هم على الحق ، بل يدلُّ على ضعفهم وقلّتهم ، وقوة أهل الباطل / وكثرتهم ، وقد روى فى الخبر ٣٦-ب عن النبى صلَّى الله عليه وسلم أنه قال : (**بدأ الإسلام غريباً وسيعود كما بدأ**)(١)، وروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: (**لا تقوم الساعة إلا على أشرار أمتى**)(٢) فإظهارهم لما هم عليه من التشبيه ، ولعنة المسلمين وتكفيرهم (٣)، لا يدلُّ أنَّهم على الحقِّ، كما أنَّ كثرة الروافض وإظهارهم لما هم عليه وسبّ أصحاب رسول الله صلَّى الله عليه وسلم فى بلاد الشام وغيرها ، وسكوت أهل السنةِ عنهم ، لا يدلُّ أنهم على الحق وأنَّ أهل السنَّة على الباطل بل يدلُّ على

---

(١) ورد هذا الحديث فى : مسلم ١٣٠/١ (كتاب الإيمان ، باب بيان أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً) ؛ الترمذى ١٢٩/٤ (كتاب الإيمان ، باب ما جاء فى أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً ؛ ابن ماجة ١٣١٩/٢-١٣٢٠ (كتاب الفتن ، باب بدأ الإسلام غريباً) ؛ المسند ٢٩٦/٥ .

(٢) ورد هذا الحديث فى: صحيح مسلم ٢٢٦٨/٤ (كتاب الفتن :باب قرب الساعة) ؛ سنن ابن ماجة ٤٠٣٩/٢ (كتاب الفتن ،باب شدة الزمان)؛ مسند أحمد ٣٤٩/١ ، ٤٠٥، ٤٥٤ .

(٣) فى الأصل (تكفرهم) .

ذلك بجهل اقتراب الساعة وتصديق النبى صلى الله عليه وسلم ، فيما أخبر به من قوله صلى الله عليه وسلم بدأ الإسلام غريبا وسيعود كما بدأ ، وقوله:(**لا تقوم الساعة إلا على أشرار أمتى**) ، ومن شرهم لعنهم لأهل الحق وغيبتهم لهم ، وتقبيح اسمهم عند العامة (١) ، وتلقيبهم لهم بالأشعرية ، وقد روى فى الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم أن رجلا لعن الريح فقال له النبى صلى الله عليه وسلم / (**لا تلعنها فإنها مأمورة**) (٢) ، وإن من لعن شيئا ليس له بأهل رجعت اللعنة عليه . وروى فى الخبر :(**أن رجلا يعطى كتابه يوم القيامة ، فلا يرى فيه حسنة ، فيقول يا رب أين صلاتى ، وصيامى ، فيقال ذهب عملك كله باغتيابك للناس**) ، قال الله عز وجل:﴿ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ ﴾ (٣) ، وأما تلقيبهم لهم بالأشعرية ، فإن هذه التسمية لا توجب تكفيرهم ، ولا لعنهم ، فإنه اسم قبيلة من قبائل العرب ،

٣٧-أ

(١) فى الأصل (عن العام) وصححها الناسخ بالهامش (عند العامة) .

(٢) ورد هذا الحديث فى : سنن أبى داود ٢٧٨/٤ حديث رقم ٤٩٠٨ (كتاب الأدب ، باب فى اللعن) ؛ سنن الترمذى ٢٣٦/٣ حديث رقم ٢٠٤٢ (أبواب البر والصلة ، باب ما جاء فى اللعنة) وقال : هذا حديث حسن غريب لا نعلم أحداً أسنده غير بشر بن عمر؛ وصححه ابن حبان ٤٩٩/٧ حديث رقم (٥٧١٥) (باب اللعن ، ذكر الزجر عن لعن المرء الرياح لأنها مأمورة تأتى بالخير والشر معاً) .

(٣) الحجرات : ١١ .

كقيس وفزارة وسليم ، وقد روى فى الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال :(**الأزد والأشاعرة هم منى وأنا منهم طيبة أفواههم لا يغلون ، ولا يجبنون**) (١)، وروى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال:(**يقدم عليكم أقوام هم أرق منكم قلوبا**) (٢) ، فقدم الأشعريون فيهم أبو موسى الأشعرى ، فلما اقتربوا من المدينة كانوا يرتجزون ، ويقولون :

غدا نلقى الأحبة * محمدا وحزبه**

وروى أن النبى صلى الله عليه وسلم لما نزل عليه / قوله عز ٣٧-ب وجل :﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ (٣) . فقال بقضيبه الممشوق فى ظهر أبى موسى الأشعرى رضى الله عنه : هم قومك يا أبا موسى أهل اليمن . ومعلوم بأدلة العقول أنه لم يظهر أحد من أولاد أبى

---

(١) ورد هذا الحديث فى : البخارى ٢١٨/٥ (كتاب المغازى ، باب قدوم الأشعريين وأهل اليمن) وقال أبو موسى عن النبى صلى الله عليه وسلم : (**هم منى وأنا منهم**) ؛ سنن الترمذى ٣٨٧/٥ رقم (٤٠٤٠) (أبواب المناقب ، فى ثقيف وبنى حنيفة) عن أبى عامر الأشعرىّ عن أبيه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " نعم الحيُّ الأسْدُ والأشعريون لا يفرُّون فى القتال ولا يغلُون ، هم منّى وأنا منهم .... الحديث " وقال الترمذى : هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث وهب بن جرير .

(٢) ورد هذا الحديث بألفاظ مختلفة فى : البخارى ٢١٨/٥ (كتاب المغازى ، باب قدوم الأشعريين وأهل اليمن) ؛ مسلم (٧٠/١) رقم (٨٢) (كتاب الإيمان ، باب تفاضل أهل الإيمان فيه ، ورجحان أهل اليمن فيه) ؛ سنن الترمذى ٣٨٣/٥ حديث رقم (٤٠٢٧) (أبواب المناقب ، فى فضائل أهل اليمن) وقال : هذا حديث حسن صحيح ؛ مسند أحمد الأحاديث (١٣٢٠٩ ، ١٣٥٥٦ ، ١٣٦٨ ، ٧٤٠٢) .

(٣) المائدة : ٥٤ .

موسى الأشعرى إلا رد على جميع المبتدعة من المعتزلة والرافضة والمشبهة ، وأبطل شبههم وما هم عليه غير الإمام أبى الحسن الأشعرى ، فأنبأ النبى صلى الله عليه وسلم به فى الغيب ، كما أنبأ عن الإمام الشافعى (١) رضى الله عنه بقوله : (**لا تسبوا قريشا فإن الله عز وجل يظهر فيهم رجلا يملأ الأرض علما**) (٢). وروى فإن عالمها يملأ الأرض علما . واتفق العلماء كلهم على أنه الإمام الشافعى رضى الله عنه ، لأنه لم يكن فى الأئمة قرشى غير

---

(١) راجع : تذكرة الحفاظ ٣٢٩/١ ؛ تهذيب التهذيب ٢٥/٩ ؛ الوفيات ٤٤٧/١ ؛ صفة الصفوة لابن الجوزى٢/١٤٠ ط . بيروت ؛ تاريخ بغداد ٥٦/٢-٧٣ ؛ حلية الأولياء ٦٣/٩ ؛ تهذيب الأسماء واللغات القسم الأول من الجزء الأول ٤٤-٦٧ ؛ طبقات الحنابلة ٢٨٠/١-٢٨٤؛ كشف الظنون١٣٩٧؛ طبقات الشافعية١/١٨٥؛ البداية والنهاية١٠/٢٥١ .

(٢) هذا الحديث ذكره العجلونى فى كشف الخفاء ٥٣/٢-٥٤ حديث رقم (١٧٠١) وقال ما ملخصه : (رواه أحمد بصيغة مختلفة ، ورواه الطيالسى فى مسنده عن ابن مسعود مرفوعا بلفظ " لا تسبوا قريشا فإن عالمها يملأ الأرض علما ، اللهم إنك أذقت أولها عذابا ووبالا ، فأذق آخرها نوالا " وفى مسنده الجارود ، مجهول ، والراوى عنه مختلف فيه لكن له شواهد. ورواه البيهقى فى المدخل عن ابن عباس، ورواه الترمذى وقال:حسن.. ، وقال الحافظ العراقى / وليس بموضوع كما زعم الصغانى إذ كيف يذكر الإمام أحمد حديثا موضوعا يحتج به أو يستأنس به للأخذ فى الأحكام بقول شيخه الإمام الشافعى ، وإنما أورده بصيغة التمريض احتياطا للشك فى ضعفه ، فإن إسناده لا يخلو من ضعف ، وقد جمع الحافظ ابن حجر طرقه فى كتاب سماه (لذة العيش فى طرق حديث الأئمة من قريش) وبه يعلم أنه حسن . وصرح بذلك الترمذى ... قال البيهقى وابن حجر : طرق هذا الحديث إذا ضمت بعضها إلى بعض أفادت قوة ، وعلم أن للحديث أصلا ...) .

الشافعيِّ رضى الله عنه ، فأنبأ فى الغيب كما أنبأ عن الإمــام أبــى الحسن الأشعرىِّ رضى الله عنه ، فمن كانِ فى الفروع على مذهب الشافعيِّ ، وفى الأصول على اعتقــاد / الأشــعرىِّ ، فــهو معلــم ٣٨-أ الطريق وهو على الحقِّ المبين كما أنشد بعض الأصحاب (١) .

إِذَا كُنْتَ فِى عِلَمِ الأَصولِ مُوافقـــاً

لعَقْدِكَ قَوْلَ الأَشْعَرِىِّ المُســــدَّدِ

وَعَامَلْتَ مَوْلاكَ الكَرِيم مُخَالصـــاً

بَقَوْلِ الإمَامِ الشَّافَعِىِّ المُؤيــــدِ

وَأَتْقَنْتَ حِزْبَ ابْنَ الْعَلاءِ مُجَـــرَّداً

ولَمْ تَعْدُ فى الإعراب رأى المبــــرِّدِ

فأنت على الحق اليقين موافـــقٌ

شريعة خير المرسلين مُحَـمـــدِ

فأمَّا قول الجهلة : نحن شافعية الفروع ، حنبلية الأصول ، فلـم يعتد به لأنَّ الإمام أحمد بن حنبل رضى الله عنه ، لم يصنف كتابــاً فى الأصول ، ولم ينقل عنه فى ذلك شيء أكثر من صــبره علــى الضرب والحبس حين دعته (٢) المعتزلة إلى الموافقـــة (٣) بخلــق القرآن ، فلم يوافق، ودعى إلى المناظرة فلم يناظر، والاقتــداء بمن

---

(١) ذكر ابن عساكر هذه الأبيات فى كتابه تبيين كذب المفــترى ونســبها إلــى بعــض الأصحاب من الشافعية دون تحديد لقائلها .

راجع : تبيين كذب المفترى ص١٦٨ ، الطبقات الكبرى للسبكى ص١٠.

(٢) فى الأصل (دعوة) .

(٣) فى الأصل (المخالفة) وصححها الناسخ فى الهامش إلى (الموافقة) .

صنف فى ذلك ، وتكلم فيه وقنع المبتدعة بالأدلة القاطعة والحجج الباهرة ، أولى وأحرى ، وإذا كان النبى صلى الله عليه وسلم مع جلالة قدره ، وعلو منزلته ، وإظهاره المعجزات والدلائل والآيات لم يخل من عدو منافق / ، وحاسد فاسق ينسب إليه ما ليس هو ٣٨-ب عليه وأصحابه المقطوع لهم بالجنة ، فكذلك فيمن نزلت درجتهم أولى وأحرى أن لا يسلم من ذلك . ينبغى للعاقل المكلف إذا سمع عن هذه الطائفة - أعنى الأشعرية - ما ينفر قلبه عنهم ، أن لا يبادر بالتصديق لذلك ، فليس تصديق من يصدقه أولى من تصديقهم فى إنكارهم فيما ينسب إليهم من خلق القرآن وغيره ، ولأن المسلم لا يجوز له أن يكفر المسلم بالتقليد من غير نص فى حاله ، ولا تثبت (١) فى أمره ، قال الله تعالى :﴿ **يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتثبتوا - بقراءة من قرأ - أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين** ﴾ (٢) . فمن كان مقصوده معرفة ما أهل الحق عليه، والرجوع عن تكفيرهم (٣) ولعنهم ، فليدبر ما أشرت إليه يصل إلى مقصوده .

والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين ، والله الموفق وعليه التكلان وبه المستعان .

---

(١) فى الأصل (يثبت) .

(٢) الحجرات : ٦ .

(٣) فى الأصل (تكفرهم) .

الفهــــــارس

****

** فهرس الآيات القرآنية

** فهرس الأحاديث النبوية

** فهرس الأعلام

** فهرس المصادر والمراجع

** فهرس الموضوعات

** فهرس الآيات القرآنية **

****

****

****

****

****

******

***

فهرس الأحاديث النبوية

****

فهرس الأعلام*

****

---

* الفهرس مرتب هجائياً على التجريد من أداة التعريف (ال) .

قائمة بأهم المصادر والمراجع *

....

اسم الكتاب	المؤلف	الطبعة والتحقيق
الإبانة فى أصول الديانة .	على بن إسماعيل ، الأشعرى.	ط. دار اللواء ــ الرياض ١٩٨٤م تحقيق / د . محمد السيد الجليند .
ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل .	د . محمد السيد ، الجليند .	ط . مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٣م .
الإتقان فى علوم القرآن.	جلال الدين بن عبد الرحمن، السيوطى .	ط . الموسوية ــ القاهرة ١٢٧٧هـ .
اجتماع الجيوش الإسلامية .	محمد بن أبي بكر ، ابن قيم الجوزية .	ط . الإمام ــ نشر / زكريا على يوسف .
إرواء الغليل .	محمد بن ناصر الدين ، الألبانى .	ط . المكتب الإسلامى ــ القاهرة .
أساس البلاغة .	محمود بن عمر، الزمخشرى .	ط . دار الشعب ــ القاهرة ١٩٦٠م
أساس التقديس فى علم الكلام .	فخر الدين بن محمد ، الرازى .	ط . الخيرية ــ القاهرة.
الأسماء والصفات .	أحمد بن الحسين ، النيسابورى البيهقى .	ط .القاهرة ــ ١٩٧٠م.
أصول أهل السنة والجماعة.	على بن إسماعيل ، الأشعرى.	ط . دار اللواء ــ الرياض تحقيق/د.محمد السيد الجلنيد
أصول التشريع الإسلامى .	على حسب الله .	ط . دار المعارف ــ القاهرة ١٩٦٤م

---

* الفهارس مرتبة ترتيباً هجائياً معتمداً على التجريد من الألف واللام .

الأصول الخمسة.	أحمد بن الأسد أبادى ، (القاضى عبد الجبار)	ط . ١٩٦٥م تحقيق / د . عبد الكريم عثمان .
أصول الدين .	عبد القاهر بن طاهر ، البغدادى .	ط . استنبول ١٩٨٢م .
أصول الفقه .	د . محمد أبو النور زهير .	ط . دار الفكر العربى ١٩٥٧م .
الأعلام .	خير الدين ، الزركلى .	ط . دار العلم للملايين ١٩٩٢م .
أعلام الموقعين عن رب العالمين .	محمد بن أبى بكر ، ابن قيم الجوزية .	ط . الطبعة الثانية ١٩٠٥م تحقيق / محمد محى الدين عبد الحميد .
اقتضاء الصراط المستقيم .	أحمد بن عبد الحليم ، ابن تيمية .	ط . أنصار السنة المحمدية ١٩٥٠م ـ تحقيق / محمد حامد الفقى.
إلجام العوام فى علم الكلام .	محمد بن أحمد ، الغزالى (أبو حامد) .	ط . المنيرية ـ القاهرة ـ مجموعة القصور العوالى .
الإنصاف فيما يجب اعتقاده.	محمد بن الطيب ، الباقلانى.	ط . الخانجى ـ تحقيق / محمد زاهد الكوثرى.
أنيس الفقهاء .	قاسم بن عبد الله ، القونوى .	ط . دار الوفاء ـ جدة ١٩٨٦م تحقيق / أحمد عبد الرزاق الكبيسى .
الإيمان .	أحمد بن عبد الحليم ، ابن تيمية .	ط . أنصار السنة المحمدية ١٩٧٦م .
البحر المحيط .	أثير الدين بن محمد ، أبو حيان .	ط .السعادة ١٣٢٨ هـ .

البداية والنهاية . عماد الدين بن إسماعيل ، ابن كثير . ط .دار الريان ١٩٨٨م .

تاريخ الأدب العربى . كارل ، بروكلمان . ط . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٥م .

تاريخ الطبرى . محمد بن جرير ، الطبرى . ط . القاهرة ١٣٢٩هـ.

التاريخ الكبير . محمد بن إسماعيل،البخارى . ط . دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ بمراقبة / محمد عبد المعيد خان .

التبصر فى الدين . محمد بن عبد الله ، الاسفراينى . ط . ١٩٥٥ م ـ تحقيق / محمد زاهد الكوثرى .

تبيين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعرى . على بن الحسين ، ابن عساكر . ط . القدس ـ دمشق ١٩٢٨م .

تذكرة الحفاظ . محمد بن أحمد،(شمس الدين) الذهبى . ط . المنيرية ـ القاهرة.

تذكرة الحفاظ فى بعض . المترادفات من الألفاظ . سعيد بن نبهان ، الحضرمي. ط . الحلبى ١٩٥٩م .

تذكرة الموضوعات . محمد بن طاهر ، السهندى . ط . المنيرية _القاهرة ١٣٤٣هـ .

ترتيب القاموس . الطاهر بن أحمد ، الزاوى. ط . الطبعة الثالثة ـ دار الفكر ١٩٥٩م .

الترغيب والترهيب . عبد العظيم بن عبد القوى ، المنذرى . ط . الحلبى ـ الطبعة الثانية ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤م .

التعريفات . على بن محمد ، الجرجانى . ط . الحلبى ١٩٤٨م .

تفسير ابن كثير (تفسير القرآن العظيم) . عماد الدين بن إسماعيل ، ابن كثير . ط . عيسى الحلبى ـ القاهرة .

الكتاب	المؤلف	الطبعة
تفسير البخارى .	محمد بن إسماعيل، البخارى .	ط . الأميرية ـ القاهرة .
تفسير الخازن .	محمد بن إبراهيم ، الخازن ، البغدادى .	ط . الحلبى ١٩٥٥م .
تفسير الرازى (التفسير الكبير) .	فخر الدين بن محمد ، الرازى .	ط.البهية المصرية ١٩٣٨م .
تفسير الطبرى (جامع البيان فى تفسير القرآن) .	محمد بن جرير ، الطبرى .	ط . الميمنية ـ القاهرة .
تفسير القرطبى .	محمد بن أحمد ، القرطبى.	ط. دار الشعب ـ القاهرة
التفسير الكبير(البحر المحيط).	محمد بن يوسف ، الغرناطى.	ط . السعادة ١٣٢٨هـ .
تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث .	عبد الرحمن بن على ، ابن الديبع .	ط . صبيح ١٣٤٧هـ .
تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأحاديث الشنيعة الموضوعة.	على بن محمد ، ابن عراق .	ط . دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٩٨١م .
تهذيب الأسماء واللغات.	يحيى بن شرف ، النووى .	دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٩٧٠م .
تهذيب التهذيب .	شهاب الدين بن أحمد ، العسقلانى .	ط.دائرة المعارف النظامية ـ حيدر آباد ـ الهند ١٣٢٧هـ .
تهذيب اللغة .	محمد بن أحمد ، الأزهرى .	ط . الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦م .
التوحيد وإثبات صفات الرب .	محمد بن إسحاق ، ابن خزيمة .	ط . مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٦٨م .

الكتاب	المؤلف	الطبعة
الجامع الصغير .	جلال الدين بن عبد الرحمن، السيوطى .	ط. الحلبى ـ القاهرة .
الجامع الكبير .	جلال الدين بن عبد الرحمن، السيوطى .	ط.مجمع البحوث الإسلامية القاهرة ١٩٧٩م .
حاشية الشيخ زاده على البيضاوى .	محمد بن مصلح ، زاده المجسى .	ط . بولاق _ القاهرة ١٩٦٨م .
خزانة البغدادى .	عبد القادر بن عمر ، البغدادى .	ط. القاهرة ١٩٦٩م تحقيق/ عبد السلام هارون .
خطط المقريزى .	أحمد بن على ، المقريزى .	ط . دار التحرير للطبع والنشر ١٩٦٨م .
دائرة المعارف الإسلامية .	مجموعة من العلماء .	ط. دار الشعب _ القاهرة .
درء تعارض العقل والنقل .	أحمد بن عبد الحليم ، ابن تيمية .	ط . دار الكتب ١٩٧٣ م تحقيق/ د .محمد رشاد سالم .
دراسات فى الفرق والعقائد.	د . عرفان عبد المجيد .	ط . بغداد .
ديوان امرىء القيس .	ابن حجر بن الحارث ، (امرىء القيس)الكندى .	ط . دار صادر ـ بيروت .
ديوان طرفة بن العبد .	طرفة بن العبد .	ط . القاهرة ١٩٥٨م .
الذخائر فى أحوال الجواهر .	عبد الله بن محمد ، الأنصارى .	ط . القاهرة ١٩٤٨م .
ذيل تاريخ بغداد .	أحمد بن على ، الخطيب ، البغدادى .	ط . دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ تصحيح/ قيصر أبو فرج .
الرد على الجهمية .	أحمد بن محمد ، ابن حنبل .	ط . أنصار السنة المحمدية ١٩٨٠م .
الرسائل الكبرى .	أحمد بن عبد الحليم ، ابن تيمية .	ط . المطبعة الميمينة ـ القاهرة .

رسالة الإمام الأشعرى إلى أهل الثغر .	على بن إسماعيل ، الأشعرى .	ط . المكتبة الأزهرية ـ ١٩٩٧م تحقيق / د . محمد السيد الجليند .
الرسالة التدمرية .	أحمد بن عبد الحليم ، ابن تيمية .	ط . المكتب الإسلامى ـ بيروت ١٣٩١هـ .
روح البيان .	إسماعيل بن محمد ، حقى .	ط . بولاق ١٢٧٦هـ .
روح المعانى .	السيد بن محمود ، الألوسى.	ط . الخيرية ١٣٠٨هـ.
سلسلة الأحاديث الصحيحة .	محمد بن ناصر الدين ، الألبانى .	ط . المكتب الإسلامى ـ بيروت ١٩٧٢م .
سنن ابن ماجة .	محمد بن يزيد ، القزوينى.	ط . دار الحديث (فيصل الحلبى) تحقيق / محمد فؤاد عبد الباقى .
سنن أبى داود .	سليمان بن الأشعث ، ابو داود .	دار إحياء التراث العربى ـ لبنان .
سنن الترمذى .	محمد بن عيسى ، الترمذى .	ط . دار الفكر ـ بيروت ١٩٨٣م تحقيق/ عبد الوهاب عبد اللطيف .
سنن الدارمى .	محمد بن عبد الله ، الدارمى .	ط . الاعتدال- دمشق ١٣٤٩هـ .
سنن النسائى .	أحمد بن شعيب، النسائى .	ط . دار الكتب العلمية ـ بيروت .
سير أعلام النبلاء .	محمد بن أحمد ، شمس الدين الذهبى .	الطبعة الرابعة ـ مؤسسة الرسالة ـ تحقيق / شعيب الأرنؤوط .

الشامل فى أصول الدين .	عبد الملك بن محمد ، الجوينى .	الطبعة الأولى ـ تحقيق/ د . على سامى النشار .
شرح العقيدة الطحاوية .	محمد بن علاء الدين ، الدمشقى .	ط.دار المعارف ١٣٧٣هـ. الطبعة الثامنة –المكتب الإسلامى-بيروت ١٩٨٤م. حققها جماعة من العلماء ـ خرج أحاديثه / محمدناصر الدين الألبانى.
شرح النووى على صحيح مسلم .	يحيى بن مشرف ، النووى .	ط . المصرية ١٩٢٩م .
شعب الإيمان .	أحمد بن الحسين ، ..البيهقى ، النيسابورى .	ط. الطبعة الأولى ـ القاهرة
شفاء الغليل .	محمد بن أبى بكر ، ابن قيم الجوزية .	ط . الحسينية ـ القاهرة ١٣٢٣هـ .
الصحاح .	محمد بن إسماعيل ، الجوهرى .	ط . الأميرية ـ القاهرة ١٢٨٢هـ .
صحيح البخارى .	محمد بن إسماعيل ، البخارى.	المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ١٩٧٣م .
صحيح الجامع الصغير .	محمد بن ناصر الدين ، الالبانى .	ط . المكتب الإسلامى ـ بيروت ١٩٩٠م.
صحيح مسلم .	مسلم بن الحجاج ، القشيرى ،النيسابورى.	ط . دار الكتاب اللبنانى ـ بيروت .
صفة الصفوة .	جمال الدين بن إبراهيم ، ابن الجوزى.	ط . دار الكتب العلمية ـ بيروت .
الصواعق المرسلة .	محمد بن أبى بكر ، ابن قيم الجوزية .	ط . الإمام ١٣٨٠هـ .

ضعيف سنن ابن ماجة .	محمد بن ناصر الدين ، الألباني.	ط . المكتب الإسلامى ــ بيروت ١٩٨٨م .
ضعيف سنن الترمذى .	محمد بن ناصر الدين ، الألباني.	ط . المكتب الإسلامى ــ بيروت ١٩٩٠م.
طبقات الشافعية .	عبد الوهاب بن على ، السبكى .	ط . الحلبي ــ تحقيق/ د. محمود الطناحى ، د . عبد الفتاح الحلو .
طلبة الطلبة .	أحمد بن عمر ، النسفى .	ط . المطبعة العامرة ــ القاهرة ١٣١١هـ .
ظلال الجنة .	محمد بن ناصر الدين ، الألبانى .	ط . دار الكتب العلمية ــ بيروت ١٩٩٠م .
العبر فى خبر من عبر .	محمد بن أحمد،(شمس الدين) الذهبى .	ط . دار الكتب العلمية ــ بيروت ــ تحقيق/أبو هاجر .
العقد الفريد .	أحمد بن محمد ، ابن عبد ربه (القرطبى) .	ط . دار الفكر ١٩٥٥م
العقيدة الأصفهانية .	أحمد بن عبد الحليم،ابن تيمية	ط . دار الكتب الحديثة ١٩٦٦م .
العقيدة الحموية .	أحمد بن عبد الحليم،ابن تيمية	ط . المطبعة المنيرية .
العقيدة النظامية .	عبد الملك بن محمد ، الجوينى .	ط . الخانجى- تحقيق / محمد زاهد الكوثرى .
العلو للعلى الغفار فى صحيح الأخبار وسقيمها .	محمد بن أحمد،(شمس الدين) الذهبى .	ط . أنصار السنة المحمدية ١٣٥٧هـ .
العين .	الخليل بن أحمد،الفراهيدى .	ط . مطبعة الصاق ــ بغداد ١٩٧٦م .
الفتاوى الكبرى .	أحمد بن عبد الحليم،ابن تيمية.	ط. دار الكتب الحديثة ــ تقديم / حسنين مخلوف .
الفرقان بين الحق والباطل .	أحمد بن عبد الحليم،ابن تيمية.	ط.القاهرة ــ١٣٢٣هـ .

الفرق بين الفرق .	عبد القاهر بن طاهر ، البغدادى .	ط. دار المعارف ١٩١٠م ـ تحقيق /محمد بدر .
الفصل فى الملل والاهواء والنحل .	على بن محمد، ابن حزم .	ط . المثنى ـ بغداد ١٩٥٠م .
فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال.	محمد بن أحمد ، ابن رشد (أبو الوليد) .	ط . مطبعة الأداب ١٣١٧م .
الفقة الأكبر .	النعمان بن ثابت ، أبو حنيفة	ط . صبيح القاهرة .
الفهرست .	محمد بن إسحاق ، ابن النديم .	ط . من سلسلة روائع التراث العربى لبنان
الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة .	محمد بن على ، الشوكانى .	ط . دار الكتب العلمية ـ بيروت١٣٩٧هـ ـ تحقيق/ عبد الوهاب عبد اللطيف، عبد الرحمن اليمانى
الفواكه الدوانى على رسالة ابن أبي زيد القيروانى.	أحمد بن غنيم، النفراوى .	ط . الأهلية ـ الخرطوم١٣٣١ هـ .
القاموس المحيط.	محمد بن يعقوب ، الفيروزآبادى .	ط الطبعة الثالثة ـ دار الفكر .
القسطاس المستقيم .	محمد بن أحمد ، الغزالى .	ط . مطبعة الترقى ١٣١٨هـ .
قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى .	د . محمد السيد ، الجليند .	ط . الحلبى ١٩٨١م .
الكامل فى التاريخ .	على بن أبى الكرم ، ابن الأثير .	ط. دار صادر ١٩٧٩م .

كتاب السنة . أحمد بن عمرو ، ابن عاصم ط . المكتب الإسلامى ــ بيروت ــ تحقيق/ ناصر الدين الالبانى .

كشاف اصطلاحات الفنون. محمد بن على ، التهانوى. ط. دار المعارف ١٩٧٧م .

كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث . على ألسنة الناس . إسماعيل بن محمد ، العجلونى . ط . مكتبة عباس أحمد الباز ــ المروة ــ مكة المكرمة .

الكليات . أيوب بن موسى،أبو البقاء . ط . القاهرة ١٢٨١هـ ــ تحقيق / محمد الصباغ .

اللآلىء المصنوعة فى الأحاديث الموضوعة. جلال الدين بن عبد الرحمن، السيوطى ط . المكتبة التجارية الكبرى ــ القاهرة .

لسان العرب . محمد بن مكرم،ابن منظور. ط . دار صادر ــ بيروت .

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. نور الدين بن محمد ، الهيثمى . ط . دار الكتب العلمية ــ بيروت ١٩٨٨م .

مجمل اللغة . أحمد بن فارس، ابن زكريا . ط .الطبعة الأولى ــ مؤسسة الرسالة ــ بيروت تحقيق / زهير عبد المحسن.

المجموع يحيى بن شرف ، النووى . ط . المطيعى ــ تحقيق / محمد نجيب المطيعى .

مجموع الرسائل والمسائل. أحمدبن عبد الحليم، ابن تيمية ط . المنار – القاهرة ١٩٣٢م.

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين . فخر الدين بن محمد ، الرازى . ط . الحسينية ــ القاهرة ١٣٢٣هـ .

مختصر تاريخ دمشق . محمد بن مكرم ، ابن منظور ط . الطبعة الأولى ــ دمشق ١٩٨٨م .

المستدرك على الصحيحين فى الحديث . محمد بن عبد الله ، النيسابورى . ط . دار الكتب العلمية ــ بيروت .

المستفاد من ذيل تاريخ بغداد .	محمد بن محمود ، ابن الدمياطي .	ط . دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ تحقيق قيصر أبو فرج .
المسند .	أحمد بن محمد ، ابن حنبل .	ط . الطبعة الثالثة ـ دار المعارف ١٩٤٩م ـ بشرح الشيخ/ أحمد محمد شاكر
مشكاة المصابيح .	عبد الله بن العز ، التبريزى .	ط . القاهرة ١٩٦٦م .
المعجم الشامل للتراث العربى المطبوع .	محمد عيسى صالحية .	ط . معهد المخطوطات العربية ١٩٩٣م .
المعونة فى الجدل .	إبراهيم بن على، الشيرازى، الفيرزآبادى .	ط. دار الغرب الإسلامى ـ تحقيق / عبد المجيد تركى .
المغرب فى ترتيب المُعْرب.	أبي الفتح ناصر الدين ، المطرزى .	ط . الطبعة الأولى ـ مطبعة أسامة بن يزيد ـ حلب سوريا ١٩٧٩م .
مفاتيح الغيب .	فخر الدين بن محمد ، الرازى .	ط . المكتبة الخيرية ١٣٠٨هـ .
مقالات الإسلاميين .	على بن إسماعيل ، الأشعرى.	ط . استنبول ١٩٢٩هـ تحقيق / ريتز .
الملل والنحل .	محمد بن عبد الكريم ، الشهرستانى .	ط . الأزهر ١٩٦٦م .
مناهج الأدلة .	محمد بن أحمد ، ابن رشد (أبو الوليد) .	ط . مكتبة مصر ١٩٦٦م تحقيق / محمود قاسم .
مناهج البحث عند مفكرى الإسلام .	د. على سامى النشار .	ط. دار المعارف ١٩٦٧م .

منهاج السنة النبوية . أحمد بن عبد الحليم ، ابن تيمية . ط. مكتبة ابن تيمية ١٩٨٩م تحقيق / محمد رشاد سالم .

المواقف . عبد الرحمن بن أحمد ، الإيجى . ط . القاهرة ١٩٣٨م

الموضوعات . جمال الدين بن إبراهيم ، ابن الجوزى . ط . الطبعة الأولى ١٣٣٨هـ .

ميزان الاعتدال. محمد بن أحمد ، الذهبى . ط . المنيرية ـ القاهرة .

الميزان الأوسط . محمد بن أحمد ، الغزالى . ط. دار الكتب العلمية ـ بيروت .

نزهة الجليس ومنية الأديب الونيس . العباس بن على ، الحسينى المكى . ط .الحيدرية ١٩٦٨م .

نصب الراية . عبد الله بن يوسف ، الزيعلى . ط . الطبعة الثانية ـ المكتبة الإسلامية ١٩٧٣م .

نقد مدارس علم الكلام . د . محمود قاسم . ط . مكتبة مصر ١٩٦٦م .

نقض المنطق . أحمد بن عبد الحليم ، ابن تيمية . ط. السنة المحمدية ١٩٥١م.

نهاية الإقدام فى علم الكلام . محمد بن عبد الكريم ، الشهرستانى . ط . المثنى ـ بغداد ـ تصحيح / ألفرد جيوم ..

الوافى بالوفيات . خليل بن أيبك الصفدى . ط . الطبعة الثانية ـ فرانز شتاينر ١٩٨١م .

وفيات الأعيان . أحمد بن إبراهيم ، ابن خلكان . ط . دار السعادة ١٩٤٩م تحقيق/ محمد محى الدين .

فهرس الموضوعات

الموضوعات	الصفحة

الموضوعات	الصفحة
- الجمع بين الإثبات والتـــنــزيه	٥٩
- الإثبات ليس تشبيهاً	٦١
٥- بين السلف وعلماء الكلام	٦٤
- بين الأشعرى والأشاعرة المتأخرين	٦٧
٦- نقد منهج المتكلمين فى التـــنــزيه	٧٧
٧- نقد منهج المتكلمين فى التوحيد	٨٤
- التوحيد ثلاثة أنواع :	٨٤
- النوع الأول : توحيد الذات	٨٤
النوع الثانى : توحيد الصفات	٨٦
- النوع الثالث : توحيد الأفعال	٨٧
- منهجنا فى تحقيق المخطوط	٩٢
- وصف نسخة المخطوط	٩٣
- مقدمة المؤلف	١٠٨
- مسائل الكتاب وهى :	١٠٩
١- النظر أول الواجبات	١٠٩
٢- إيمان المقلد	١١١
٣- حدوث العالم	١١٣
٤- صفة الوحدانية	١١٤
٥- صفة القِدَم	١١٥
٦- مخالفته تعالى للحوادث	١١٦
٧- الله تعالى ليس بجسم	١١٦
٨- صفاته تعالى أزليـــة	١١٧

الموضوعات	الصفحة